26/9

259

ANNO IV · LUGLIO-SETTEMBRE 1942 (XX) · N. 3

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO 27 - TORINO (110)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°

SOMMARIO

ARTICOLI: De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum: Sac. Prof. ALPHONSUS STICKLER, S. S., pag. 97. — L'interiorità agostiniana: Sac. Prof. VINCENZO MIANO, S. S., pag. 120.

RECENSIONI: P. BERNARDUS KURTSCHEID, O. F. M.: *De Methodologia historico-iuridica;* D. A. Stickler, pag. 143. — CARMINATI: *Il problema missionario;* D. T. De Maria, pag. 143. — Nuova Rivista: *Rassegna di Studi Etiopici;* pag. 144.

ABBONAMENTO ANNUO A « SALESIANUM »

ITALIA, L. 30 — *ESTERO,* L. 40

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 9 - *ESTERO,* L. 12.

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo: Direzione *Salesianum* - Via Caboto, 27 - Torino (110).

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).

DE ECCLESIAE POTESTATE COACTIVA MATERIALI APUD MAGISTRUM GRATIANUM

(*Altera pars*) *

B) VARIAE COACTIONES MATERIALES IN CONCRETO

Patet ex necessitate, fundamento, functionibus earumque finibus, quod potestas coactiva materialis ecclesiastica versatur circa ea, quae fieri debent, sed non aguntur: omissiones; circa ea, quae aguntur, sed non agi deberent: commissiones, actiones, quae constituunt transgressiones, violationes, aggressiones — mediate et immediate —, perturbationes.

Haec omnia si verificantur in aliquo subiecto passivo « in potentia », de quo supra, hoc fit subiectum passivum « in actu » i. e. de facto passibile coactionis, eam movens et in actum deducens.

Nunc inquirendum, quaenam media usus et exercitii huius coactionis materialis de facto — ex mente Gratiani — his in casibus, ab Ecclesia adhibebantur ac in quaenam obiecta dirigebantur, de variis scl. coactionibus materialibus in concreto investigandum.

Haec inquisitio non solum sententiam Magistri concreto-practicam demonstrare sed etiam mentem eius abstracto-theoreticam, supra expositam, magis illustrare ac in applicationibus practicis tandem aliquando complere debet. Ab infimis incipientes progrediendo ad summos gradus coactionis materialis ascendimus: effusionem sanguinis et vim armatam, conantes ex mente Magistri ad has quaestiones quoque, hodie adhuc aliquomodo controversas, aliquid afferre.

I. Solutio pecuniae.

Coactio mediantibus rebus pretio aestimabilibus, oeconomicis, earum privatione scl., frequenter in Decreto occurrit: Iam in tractatione generali ac theoretica expresse tamquam medium vindictae materialis Magister *dampna rerum* no-

* Primam partem vide in «Salesianum», IV (1942) - N. 1, p. 2-23.

In notis huius primae partis, post visionem ultimam ex parte auctoris, corrector officinae typograficae in omnibus alineis litteras minuscolas commutavit in maiuscolas. Qua de causa confusio oriri potest in citationibus inter d. (dictum) et D. (Distinctio); item inter c. (canon) et C. (Causa).

minat (1). Extra hunc locum huiusmodi coactio practice apparet in specie punitionis, quae infligitur Metropolitano qui ab episcopo suffraganeo, ad concilium veniente, aliquid ex rebus, quas hic secumfert, expetit: solvat quadruplum! (2). (Verum Gratianus ipse hanc *canonicam penam* non expresse in rubrica urget, sed ex contextu eam non excludit). Porro: Si quis iniuste appellaverit, sumptus quadruplos reddere cogatur (3).

Etsi restitutio ipsius rei alienae vel reparatio damni illati (4) non considerari potest coactio physica materialis, si obligatio tantum urgetur — agitur de obligatione morali restitutionis — huiusmodi coactio materialis certe habetur, si res aliena vel damnum illatum multoties dari vel reparari debet in poenam (5). Ecclesia utique saepe his in casibus *leges saeculi* canonizat ac in executione a brachio saeculari adiuvatur aliquando autem ex *mansuetudine* coactioni renuntiat (6).

Si servus sine consensu domini presbyter ordinatus est, *peculii amissione mulctetur* in favorem, ut videtur, domini, a cuius dominio liberatus est (7). Contra crimen sacrilegii realis et personalis, praeter excommunicationem, etiam *pena pecuniaria* statuta est *persolvenda eis ad quos querimonia sacrilegii pertinet* (8). Pro occisione deinde clericorum expresse summa compositionis, pro singulis clericorum gradibus diversa, adducitur (9). Loco quo Magister monasteria expresse eximit a mulctationibus (pecuniariis) peccantium, implicite tales *mulctationes* agnoscit (10). Postremo qui defendit aliquem ab episcoporum iudicio damnatum, etiam *pena dampni pecuniae* mulctari debet (11).

His locis clare apparet Magistrum poenam, coactionem ecclesiasticam in privatione bonorum ecclesiasticorum consistentem, noscere et ius eam statuendi sive contra clericos sive etiam contra laicos, ecclesiasticis auctoritatibus adiudicare idque in punitionem criminum ecclesiasticorum.

II. Privatio beneficii.

Pro solis clericis alia oeconomica punitio et coërcitio necnon coactio sensu stricto accedit: consistit in privatione beneficii, quae autem saepe mixte apparet una cum privatione officii i. e. una cum privatione spirituali. E. gr. tamquam

(1) d. p. c. 54. C. XXIII. q. 4.
(2) c. 7. § 1 D. XVIII.
(3) d. p. c. 7. C. X. q. 2; cc. 2, 21, 40, 41, 42, 44, C. XII. q. 2; d. p. c. 1. e. C. q. 4; c. 5. C. XX. q. 3.
(4) d. p. c. 8; c. 9. D. LIV; c. 7, 8, 9, 10. C. XII. q. 2.
(5) c. 11. et d. sequ. C. XII. q. 2.
(6) d. p. c. 8; c. 9. D. LIV.
(7) c. 27. C. II. q. 6.
(8) d. p. c. 20, (cf. c. 20 s.) C. XVII. q. 4.
(9) c. 27. C. XVII. q. 4.
(10) d. p. c. 31. C. XVIII. q. 2.
(11) c. 3. C. XXI. q. 5.

coërcitio contra violatores coelibatus (1); contra clericum, qui cum detrimento officii aliis negotiis vacat: *stipendio privetur* (2); item contra eum, qui saeculari ornatu utitur (3).

III. Bonorum confiscatio.

Talis privatio bonorum oecumenicorum sive in clericis sive in laicis usque ad bonorum confiscationem extendi potest e. gr. *Res eorum* — si parentes non habent — *qui ex clero labuntur simul cum ipsis monasterio tradantur* (4); similis sanctio exstat contra accusatores suspectos (5) et in nobiles, *qui contra pacem Ecclesiae nituntur* (6) etsi hoc casu Gratianus ipse in rubrica talem poenam non urget; quod dicendum est etiam de aggressione episcopi, quia in rubrica potius excommunicationem affirmat; coactio materialis oeconomica autem directe ex eius mente excludi nequit (7).

* * *

Praeter coactiones, quae fiunt ratione rerum, bona oeconomica constituentium, eae quoque a Magistro in Decreto referuntur, quae ipsum corpus humanum tangunt.

Ex coactionibus corporalibus afflictivis negativis, quae scl. corpus attingunt restringendo vel auferendo libertatem motus vel cogendo mediis materialibus: vinculis, moeniis etc., variae occurrunt.

IV. Inhibitio ingressus ecclesiae.

Huc videtur spectare inhibitio — saepe poenitentialis-punitiva aliquando etiam coërcitiva — ingressus liminum ecclesiae. Haec coactio saepius uti pars sive per se stans sive concomitans privationum ex poena generali excommunicationis orientium considerabatur (8). In Decreto expresse apparet e. gr. pro clericis, qui *in crimine fornicationis iacent* (9); ut consequentia infamiae *pro clericis et laicis, qui non obediunt episcopis* (10); imponatur per duos annos tamquam *poenitentia inva-*

(1) c. 10. D. XXXII; cc. 16 ss. D. LXXXI.
(2) c. 3. D. XCI.
(3) c. 5. C. XXI. q. 4.
(4) c. 4. C. XVI. q. 6.
(5) c. 3. C. III. q. 5.
(6) c. 32. C. XXIV. q. 1.
(7) c. 22. C. XVII. q. 4. coll. d. p. c. 20. e. C. e. q. (c. 22. C. XXIV. q. 3. est palea).
(8) Cf. Roberti, *De delictis et poenis*, I. 2. p. 373 et quoad Decretum ipsum e. gr. d. p. c. 24. C. XI. q. 3.
(9) c. 15. D. LXXXI.
(10) c. 11 et d. p. c. 24 § 1 C. XI. q. 3.

soribus rerum ecclesiasticarum (1), *arceatur etiam ab ecclesiae ingressu, qui aliquem de ecclesia violenter rapuerit* et qui ecclesias violat (2); *si quis propositum castitatis viduae vel virginis inpedierit* (3); uno anno, *qui matrem occiderit* (4); *minister, qui post consecrationem conmunicare contempnit* (5); coniugibus autem post actum coniugalem consilium tantum videtur dari non impositio (6).

V. Exilium.

Si talis prohibitio extenditur ad territorium patriae, exilium habetur: *privatio soli patrii* (7).

Exilium Gratianus videtur admittere, etsi id non expresse attendat, pro clericis ad verbera semper paratis (8). Expresse autem *exules* fieri affirmat eos, *qui episcopos persecuntur* (9). Non modo cit. auctoritatis sed Gratiani quoque sensui conformis haberi potest sanctio exilii contra accusationes suspectorum statuta (10) ac *expulsio ab omni plebe* excommunicatorum ulterius ecclesiam perturbantium (11). Item eligi potest inter carcerem ac *exilium perpetuae deportationis* in casu vexationis praediorum ecclesiasticorum (12); ignobiles machinantes contra Ecclesiae pacem perpetuo exilio castigentur (13); sacerdos (eiusque complex) maleficiis operam dans *exilii perpetui ergastulo religetur* (14).

Vidimus ergo quod secundum Gratianum talis coactio materialis in criminibus ecclesiasticis non solum contra personas Ecclesiae modo speciali consecratas, sed etiam contra laicos exercetur.

Habentur aliae species exsilii: relegatio vel huius subdistinctio: deportatio (15) necnon aliae huius generis coactiones minores: Sic monachi vagantes compellendi sunt per relegationem (16); *Mutatio loci* coacta, pro *a n i m a e* salute *valet conversis ad penitentiam* (17); *cuilibet ab ordine deponendo episcopi providentia locus*

(1) c. 17. C. XII. q. 2.
(2) cc. 10, 11, C. XVII. q. 4.
(3) c. 16. C. XXXII. q. 2.
(4) c. 15. C. XXXIII. q. 2.
(5) c. 10. D. II. de cons.
(6) c. 7. C. XXXIII. q. 4. coll. d. p. c. 11.
(7) Forcellini, *Lexicon* II. p. 381.
(8) c. 8. D. XLV. coll. d. p. c. 13. e. D.
(9) c. 9. C. III. q. 4.
(10) c. 3. C. III. q. 5.
(11) c. 7. C. XI. q. 3.
(12) c. 13. C. XVII. q. 4.
(13) c. 32. C. XXIV. q. 1.
(14) c. 13. C. XXIV. q. 5.
(15) Quae autem voces tandem aliquando confuse adhibentur cf. Forcellini II. 73 s. 381; IV. 67.
(16) c. 18. C. XVI. q. 1.
(17) c. 9. D. LXXXI.

penitentiae deputetur (1); monachi vagantes *ad propria loca redire cogantur* per *defensorem* (2), item qui post religiosum habitum sponte susceptum desertores evaserunt (3). Expelli debent vi, qui auxilio potestatis civilis monasterium usurparunt (4); coactione i. e. vi separari coniuges monachorum et monialium (5).

VI. Incarceratio.

Gravius, quia non solum prohibet, sed ulterius ligat ac locum corporalis praesentiae arcte circumscribit, apparet incarceratio, quae a Gratiano saepe invocatur. Iam adduximus locum, ubi distinctio fit inter clericos et *ceteros*. Illi, si conspirant, *retrudantur in carcerem;* hi autem excommunicentur (6). Locus eo validior est ad mentem Magistri demonstrandam, quod solummodo in rubrica, non autem in corpore c. de carcere sermo sit. Custodia pastoralis vigilans contra sortilegos pro liberis inclusionem providet (pro servis autem flagellationem) (7). Clericis (minoribus) facultas datur uxores suas, si peccaverint, *habere in custodia* (8), et qui ecclesiae usibus dedicata praedia vexare temptaverit *carceri tradatur* (9).

Haec coactio saepius apparet in forma retrusionis in monasterium: Clerici maiores crimen capitale patrantes ab officio cadant; hoc Magister, de aptitudine ad ordines disserens, premit; sed non videtur excludere, coll. aliis locis, « provisionem » clerico deposito faciendam, in corpore can. expressam: *in monasterium detrudatur* (10). Ceterum in genere amissionem status clericalis sequebatur *provisio* ac *penitentia* in monasterio (11). In eadem tractatione excluditur ab ordinibus is, *qui ad penitentiam agendum in monasterio recluditur* (12).

In initio « *compendii* » Distinctionum « *de ordinandis et ordinationibus atque de singulorum graduum distinctionibus et officiis* » *retrudantur in monasterium presbyteri, qui penitentiam agere contempnunt* (13) et *clerici adulterasse convicti vel confessi* (14). Presbyteri falsum testimonium exhibentes, ex lege civili canonizata *monasterio tradantur* (15); *in monasterium deputetur episcopus, qui in ecclesia sua*

(1) c. 7. D. LXXXI. cfr. c. 30. e. D. in corpore.
(2) c. 17. C. XVI. q. 1.
(3) c. 2. C. XX. q. 3.
(4) c. 2, § 7. C. I. q. 7.
(5) d. p. c. 40, 43. C. XXVII. q. 1. cf. c. 32. C. XXIII. q. 8.
(6) c. 22. C. XI. q. 1.
(7) c. 10. C. XXVI. q. 5.
(8) d. p. c. 9. C. XXXIII. q. 2.
(9) c. 13. C. XVII. q. 4.
(10) c. 7. D. L.
(11) Cf. c. 5. C. XXVI. q. 5; c. 5. C. XXIII. q. 8; c. 4. C. XVI. q. 6; c. 28. C. XXVII. q. 1; c. 9. C. XXX. q. 1.
(12) c. 58. D. L.
(13) c. 8. D. LXXXI.
(14) c. 10s. D. LXXXI.
(15) c. 3. C. V. q. 6.

residere contempnit (1); qui occiderit monachum aut clericum *Deo in monasterio serviat cunctis diebus vitae suae* (2). Clerici propria temeritate transeuntes ab ecclesia propria ad aliam coërceri ac puniri possunt per relegationem in monasterium *aliquo tempore* (3); monialis fugitiva ac fornicationi dedita, *in monasterio revocetur ac recludatur*, idem valet pro monachis (4). Alio monasterio tradatur religiosa lapsa in proprio monasterio (5). His poenis et coërcitionibus Gratianus votum castitatis religiosorum defendit, usum saltem matrimonii, contra tale votum contracti, prohibens (6).

His locis omnibus clare indicatur finem huius coactionis in punitione simul et coërcitione, tandem aliquando etiam coactione sensu stricto, consistere; sonat semper repressionem et correctionem, partim punitionem, partim utrumque. Exercetur saepius in clericos et personas Deo consecratas; non excluduntur tamen laici.

Potest extendi usque ad ergastulum: pro virginibus, *si religionis veste deposita aliis se copulaverint* (7); item *ergastulis retrudendae sunt monachorum et monacharum inpudicae personae* (8).

VII. Redactio in servitutem.

Maxima autem capitis deminutio tamquam coërcitio ac punitio infligi debet — secundum Magistrum — mulieribus concubinis clericorum: *venundentur ab episcopo, que appetunt illicita clericorum consortia* (9). Conceditur a Gratiano quoque — et in punitionem uti patet — revocatio in servitutem servi, qui diaconus ordinatus fuerit, quin a domino suo libertatem consecutus sit (10). Eadem facultas i. e. revocandi in servitutem conceditur pari modo — et, coll. loco praecedenti, ex mente Gratiani — episcopis erga libertos ecclesiae, qui ab episcopis praedecessoribus nihil ecclesiae conferentibus emancipati sunt (11). Expresse *in servitutem ecclesiae devocentur* filii ministrorum (*ab Episcopo usque ad Subdiaconum*) eius idque *iure perhenni* (12). Patet tamen quod haec coactio, mors civilis, iam aliquomodo regionem spiritualem quoque ingreditur.

(1) c. 20. C. VII. q. 1.
(2) c. 28. C. XVII. q. 4.
(3) c. 2. C. XXI. q. 2. coll. d. p. c. 3.
(4) c. 15, 18, 19, 39. C. XXVII. q. 1.
(5) c. 28. C. XXVII. q. 1.
(6) d. p. c. 40, 43. C. XXVII. q. 1.
(7) d. p. c. 8. D. XLV.
(8) c. 11. C. XXVII. q. 1.
(9) c. 30. D. LXXXI; et notandum quod Gratianus hoc can. huiusmodi coactionem episcopo attribuit; in c. 10. D. XXXII. autem principibus talis *licentia indulgetur*.
(10) d. p. c. 8. D. LIV.
(11) c. 39. C. XII. q. 2. quod dici potest etiam de c. 35 e. C. e. q.
(12) c. 3. C. XV. q. 8.

VIII. Ieiunium.

Alia coactio corporalis afflictiva, quae forsan medium inter negativam et positivam tenet est ieiunium. Considerabatur olim medium verae coactionis non solum ecclesiasticae (1), verum etiam civilis (2).

Tamquam medium coactionis ecclesiasticae materialis ieiunium saepe a Gratiano adducitur, immo frequentia locorum ab eo adductorum — ubi sive in coactionem, coërcitionem ac praesertim in poenam per modum poenitentiae infligitur — plane palam mens eius redditur. Magni habet ieiunium coactivum sive clericis sive laicis imponendum (3).

Praeter coactiones, quae bonum aliquod materiale vel mediis materialibus corpori a u f e r u n t, ut voluntatem compellant, coërceant, puniant, Magister Gratianus noscit ac defendit coactiones afflictivas materiales positivas quoque, quae scl. ad eundem finem corpori aliquod malum physicum i n f e r u n t. Etiam Ecclesia habet ius eas adhibendi, saltem si haec mala transeuntia sunt ac delibilia sicut flagellatio et fustigatio.

IX. Flagellatio.

Locis quibus in genere *vindictam corporalem* Ecclesiae vindicat, Gratianus saepe, immo fere semper in *flagellatione* insistit (4), quam ulterius aliis in Decreti locis affirmat:

Dicit S. Paulus (5) episcopum non debere esse « percussorem ». Hac occasione Magister ex professo quoad hunc hierarchiae gradum quaestionem corporalis flagellationis perpendit. Videtur negandum tale ius: *non enim oportet episcopum ita esse irascibilem et perturbati sensus, ut percutiat, qui debet esse patiens* (6). Multis auctoritatibus hoc probari videtur. Sed variae auctoritates et exempla contraria

(1) *Pena aut corporalis aut spiritualis... corporalis pena ut ieiunium et verbera; huiusmodi pena pecunia redimi potest* (Distinctiones « Consuetudo » p. 3 cit. fol. 97 vb.). Cfr. etiam *Bernardi Papiensis Summam* v. 33. § 4. ed. Laspeyres, Ratisbon. 1860, p. 255; inter poenas corporales enumerat: exilium, ieiunium, carcerem etc.

(2) Cfr. Hinschius, *System.*, vol. V, pag. 32 et aliis locis.

(3) Sufficiat aliquos locos indicare: c. 36. D. L.; c. 5. D. LXXXII; c. 109. C. XI. q. 3. c. 17. C. XII. q. 2 cum dicto praecedenti; c. 11. C. XXII. q. 4; c. 8. C. XXXIII. q. 2; d. p. c. 9. e. C. e. q.; *clericis conceditur, si uxores eorum peccaverint... ad ieiunia eas cogere.* Quod ulterius in verbo: *penitentiam agere* etiam ieiunia sint comprehensa cf. e. gr. d. p. c. 11. C. XXXIII. q. 2; c. 21. D. III de pen.; d. p. c. 26. D. III. de pen.; c. 1. D. V. de pen. § 8 et alios locos citt. Patet ceterum iam ex verbi significatione communiter accepta.

(4) Cf. totam C. XXIII. in specie q. 4, 5, et d. p. c. 54. q. 4.

(5) 1. *Tim.* 3, 2.

(6) d. introd. D. XLV.

sunt (1). Concordia horum discordantium canonum, in ipso d. introd. iam latenter complexa, patenter a Magistro exprimitur (2): non ius corporalis flagellationis nec eius exercitium negandum (etsi minus conveniat episcopo *propria manu* flagellare (3) i. e. ius propriis manibus exercere); sed abusus iuris in praeiudicium aliarum virtutum, officio necessarie inhaerentium, vitandus est; quod confirmatur aliis locis (4).

Flagellatio — in poenam — adhibeatur contra eum *qui scripta in alterius famam probare neglexerit* (5). Subdiaconus, qui crimen inculpatum non probat, *tamquam revera infamis meruit verberibus castigari* (6). Spoliatio honoris proprii pro iis ignobilibus, *qui nituntur contra pacem ecclesiae* consistit in corporali verberatione ac exilio perpetuo (7); custodia pastoralis contra *sortilegos et ydolorum cultores* — si servi sunt — item in *verberibus* explicatur (8).

Vidimus ergo quod Gratianus ius praefatae coactionis in genere ac sine restrictione affirmat (9), usui autem et executioni condiciones adnectit. Sic dedecet altiores gradus hierarchiae propriis manibus exsequi flagellationem; item indecorum est ipsos vel alios nobilioris status hac coactione affligi (10). Generatim exercetur in pueros, clericos minorum graduum, ignobiles.

* * *

Remanent nobis tractandae quaestiones duae, quarum prior versatur circa punitionem (non excluso aspectu coërcitivo), altera autem circa coërcitionem (non excluso aspectu punitivo ac coactivo).

(1) d. p. c. 8. D. XLV. *Salomon econtra ammonet, dicens: «percute filium tuum virga, et liberabis animam eius a morte». Hinc etiam B. Gregorius scribit in Dialogo, B. Benedictum quendam monachum virga percutiendo sanasse, quem crebra ammonitione curare non poterat. Hinc etiam Dominus flagello facto de resticulis male versantes in templo flagellavit et de orationis domo eiecit. Hinc etiam Apostolus fornicatorem illum satanae corporaliter vexandum tradidit, et magum illum corporali cecitate dampnavit. Hinc etiam in canonibus pueri, qui ante rationales annos irrationabiliter versantur, verberibus castigari iubentur. Virgines quoque si religionis veste deposita aliis se copulaverint, ergastulis retrudi precipiuntur.*

(2) d. p. c. 13: *Ex his omnibus apparet, quod nec lenitas mansuetudinis sine rectitudine severitatis, nec zelus rectitudinis sine mansuetudine in prelatis debet inveniri. Percussores ergo, qui premissis auctoritatibus ab episcopali officio removentur, non quilibet corporaliter flagellantes sed pretermissa mansuetudine ad verbera semper parati intelligendi sunt, qui per flagella non vicia corrigere, sed timeri appetunt.*

(3) Cf. d. p. c. 24; c. 25, D. LXXXVI.

(4) e. gr. in «compendio»: d. p. c. 22 et 24. D. LXXXVI et c. 2. C. I. q. 7.

(5) c. 1. C. V. q. 1.

(6) c. 3. C. V. q. 6.

(7) c. 32. C. XXIV. q. 1.

(8) c. 10. C. XXVI. q. 5.

(9) Nec obstat d. p. c. 41, § 3, C. II. q. 7, quia — ex contextu — de mortis poena agit.

(10) Cf. ll. citt. ac c. 9. D. XXXV, ubi de clericis in genere sermo est et, data poena alternativa in corpore c., Gratianus, in rubrica, *corporale supplicium* omittit.

Sunt duae quaestiones hodie adhuc — ut iam supra diximus — theoretice saltem agitatae; theoretice dicimus, quia momentum practicum, tempus praesens quod spectat, minime habere videntur, quamvis momentum practicum relate ad tempus praeteritum et relate ad cognitionem huius temporis eiusque momenti historici eis denegari non possit; multum enim abest, ut plane perspicere possimus tempus praeteritum id speciatim, quod medium aevum vocant quodque variis sub aspectibus ambages nobis adhuc exstat. Si Magister Gratianus — ex hac suae mentis inquisitione — aliquid minimi tantum ad talem cognitionem, et — quaestiones ipsas quod spectat — votum auctoritatis suae, certe non minimi habendae, afferre possit, inquisitionem ipsam non perperam nos instituisse existimaverimus.

X. Ius gladii: Effusio sanguinis.

Prima quaestio est: an Ecclesiae spectet ius adhibendi coactionem corporalem afflictivam positivam indelebilem?

Dicimus indelebilem in genere; ergo non solum mortem sed etiam mutilationem et vulnerationem gravem cum magna sanguinis effusione. Dicimus ulterius: ius a d h i b e n d i talem coactionem. Nam hoc modo loquendi iam distinctio fit inter quaestionem exercitii iuris, quam premimus praeprimis, et quaestionem iuris ipsius; quae mere theoretica evadit, si omne exercitium constanter negatur.

Ante omnia terminologiam Gratiani hac in materia et quaestione statuere iuvabit. Communiter scriptores utebantur figura et voce *gladii* ad designandum summum gradum iurisdictionis coactivae. Ita etiam Magister in Decreto suo ad designandum ius inferendi necem, mutilationem (1).

Frequens — secundum temporis usum — est dictio: « sanguinem fundere » (2). Occurrunt etiam alii termini: *in sanguinem alicuius armari* cum S. Augustino (3); *capitalem sententiam ferre* (4); *reos morti tradere* (5); *supplicium mortis* (6); *Mem-*

(1) V. supra terminologiam iurisdictionis materialis in genere p. 9s.; in specie d. p. c. 41. C. II. q. 7; d. p. c. 12 et 35. C. XXIII. q. 4.; d. intr. q. 5. - d. p. c. 5. C. XXXIII. q. 2. - Ab introductis auctoritatibus eodem sensu una cum Gratiano hoc verbum adhibitum esse demonstrat earum collatio cum rubricis e. gr. c. 36, 45. C. XXIII. q. 4. - cc. 32, 39. e. C. q. 5. - c. 6. C. XXXIII. q. 2. etc.

(2) c. 7. C. XXIII. q. 5; c. 31. e. C. e. q., item d. p. c. 48 et 49; d. p. c. 28 e. C. q. 8; c. 29. e. C. e. q. - c. 36. D. L. - c. 34. D. IV de cons., quo in casu idem significat ac mors, quod autem non semper accidit. Significationem termini praecisam explicant fusius sive documenta auctoritatis ecclesiasticae e. gr. c. 4. X. de rapt. V. 17; c. 3. X. de crimine falsi V. 20; c. 5. X. ne clerici III. 50, sive scriptores, cfr. Hinschius *System.*, vol. V, pag. 50; I, pag. 45; Du Cange, *Glossarium*, VII, sub voce « *sanguis* ».

(3) c. 36. C. XXIII. q. 4; d. p. c. 7. e. C. q. 5.

(4) c. 45. C. XXIII. q. 4.

(5) d. p. c. 54. C. XXIII. q. 4; c. 16 e. C. q. 8.

(6) c. 2. C. XXIII. q. 5.

brorum truncatione vel temporali morte plectere (1); *morte perimere* (2); *occidere aut debilitare* (membris) (3); *agitare iudicium sanguinis* (4); *usque ad necem affligere* (5); ac iterum atque iterum adhibentur verba communia ut: *interficere, occidere, necare, trucidare*, etc.

Inspiciamus ante omnia textus ipsos, ubi Magister mentem suam, relate ad quaestionem, manifestam facit:

In Dist. L. auctoritates introducit asserentes neminem ad statum clericalem promoveri vel ad maiorem clericatus gradum provehi vel ministerium suum ulterius administrare et in officio suo permanere posse, qui quocumque modo hominem occiderit, sive propria manu, sive consilio aut praecepto, sive culpose tantum, sive non servato moderamine inculpatae tutelae, sive casu et inconsulte vel *necessitate angustiatus*. Postea autem (6) distinguendo solvit: solummodo eos, qui dolose et graviter culpose homicidium commiserint, his sanctionibus percuti oportere, non autem alios, qui tamen poenitentiam agere debent. His patet, quod occisio hominis statui clericali omnino opposita, aliena est, ita ut etiam ubi nulla culpa moralis exstet, poenitentia ac *dispensatio* necessaria sit; apparet tamquam macula — etsi mere materialis — status clericalis, quae omnibus modis detestari ac vitari debet. En ratio discrepantiae effusionis sanguinis et status clericalis: indoles specialis huius status.

Alio loco occasio redit tractandi quaestionem idque ex ore praelatorum ipsorum: *Nathan, propheta*, — hi praelati strenue obiiciunt — *non tulit in eum* (David) *sententiam, qua tamquam adulter et homicida morti addiceretur* et *nunc nulli ecclesiasticorum iudicium sanguinis agere licet* (7). Hoc loco sententiam ipsius hierarchiae ecclesiasticae Gratianus nobis tradit, quae, etsi sicut argumentum alterius quaestionis inducitur, in qua ipse Gratianus oppositam sententiam tenet, tamquam in se omnino valida et perfecta ab eo nulla refutatione vel responsione tangitur.

Clare et certe ulterius Magister mentem suam in fine «dicti» conclusionis quaestionis de vi armata aperit. In hac quaestione expresse distinguit inter ius et eius exercitium. Ius ipsum vis armatae concedit, sed exercitium clericis ipsis negat: demandandum est laicis (quod videbimus fusius infra). Ne autem quis credat huiusmodi exercitium per mandatum saltem concedi posse etiam quoad effusionem sanguinis, expresse et consulto assertioni exercitii illius per mandatum adiungit negationem ipsius quoad effusionem sanguinis: *Effusionem vero*

(1) d. p. c. 7. C. XXIII. q. 5. coll. c. 7; d. p. c. 30, c. 31, e. C. q. 8.
(2) d. p. c. 48. C. XXIII. q. 5.
(3) c. 33. C. XXIII. q. 8.
(4) c. 30. C. XXIII. q. 8; d. p. c. 41. C. II. q. 7.
(5) c. 9. C. XXXIII. q. 2.
(6) d. p. c. 35. D. L.
(7) d. p. c. 41. C. II. q. 7, § 4, § 8.

sanguinis nulli episcoporum sua vel inperatorum auctoritate inperare licet (1). Hoc confirmat duabus auctoritatibus, dum tertia talem prohibitionem quoad *ceteros* commendat.

In fine eadem claritate eandem mentem premit occasione criminum matrimonialium (2): Cum matrimonium cadat sub iurisdictione Ecclesiae aliquis maritus potuit sibi persuasum habere, quod ipse *causa adulterii vel alterius eiusmodi criminis* tamquam minister saltem ac laicalis executor iuris ecclesiastici coactivi hoc in casu uxorem suam interficere possit; immo cum consensu et auctoritate Romani Pontificis: *videtur Nycolaus permittere.* Contra talem errorem perniciosum ac detestabilem statim Magister contendit: *Sed ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali criminosos feriri iubet* et, ut dictum indubie confirmetur, statim auctoritatem eiusdem Nicolai, cuius verba errori ansam dederunt introducit sub rubrica: *non licet alicui uxorem adulteram occidere;* et paulo post concedens clericis facultatem utique: *si uxores eorum peccaverint, habere eas in custodia et cogere ad ieiunia,* urget expresse: *sine mortis acerbitate* et *non* tamen *usque ad necem* (3).

His locis luce clarius patet Magistrum nullo sub praetextu et nullius auctoritate clericis concedere usum gladii ad effusionem sanguinis.

His autem obiicere quis potest: Nonne ipse quaestionem, ex professo positam, circa liceitatem mortis inferendae affirmative solvit? (4) Utique! licitum est interficere reos criminis, tantummodo ecclesiastici nempe *malos.* Sed notandum quod omnes quaestiones huius C. — excepta octava — non inquirunt ex professo in subiectum executivum vel etiam subiectum activum iuris, potestatis coactivae materialis; de hoc ergo subiecto iuris eiusque exercitii — quoad singulas coactiones in concreto — speciatim est inquirendum quod ex parte revera iam fecimus: Conceditur nempe quoad inferiores gradus et media potestatis coactivae materialis; negatur quidem expresse quoad effusionem sanguinis.

De facto in eodem dicto, quo affirmatur liceitas interfectionis flagitiosorum etiam subiectum activum innuitur; *publicae potestates, potestas, lex, illi, qui zelo catholicae matris accensi...:* in omnibus auctoritatibus huius vel aliarum quaestionum, ubi de effusione sanguinis *iusta,* et *licita* sermo est, semper, sive in dictis, sive in rubricis, sive saltem in corpore can. illae *publicae potestates, quibus huiusmodi offitia commissa sunt* pressius determinantur. Sunt: potestas civilis (5), vel ii, qui — etsi non habeant *legitimam potestatem* — divino iussu excitantur

(1) d. p. c. 28. C. XXIII. q. 8, cum tribus cc. sequentibus.
(2) d. p. c. 5, c. 6. C. XXXIII. q. 2.
(3) d. p. c. 9. c. 10. C. XXXIII. q. 2.
(4) d. p. c. 48. C. XXIII. q. 5.
(5) Ut pauca tantum ex C. XXIII. q. 5, afferamus: c. 4. d. p. c. 7. cc. 8, 9, 13, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23; quapropter propria quaestio incidens: *de reverentia principibus praestanda* a d. p. c. 23 ad c. 25 et Pars VI; de offitiis propriis principum in materia, cf. ulterius infra. Ex hac activitate consequentia utique non negligenda sequuntur.

ad hoc *scientes* vel *nescientes* (1). Ceterum ipse Gratianus alios quoque locos Decreti hoc sensu explicat (2).

Ubi autem talis facultas (occidendi reos) negatur, hoc fit proprie ratione subiectorum executivorum, quia nempe sunt clerici i. e. ministri clericales Ecclesiae, vel ii, qui *non habent legitimam potestatem*, vel quia premitur spiritus lenitatis Ecclesiae (3). Ergo obiectio potius confirmat mentem Magistri supra expositam.

Alia adhuc obiici possunt ex aliis Decreti locis: inducitur documentum aliquod Leonis Papae, ubi decernitur vel *Irrevocabile exilium* vel *ultima supplicia* infligi debere (4). Sed hoc documentum spurium (5) a Gratiano aliam omnino ob causam introduci nec ab ipso ullo modo hanc sanctionem in fine c. adducti statutam attendi — contra omnes alios locos expressos — ex contextu ac rubrica clare patet.

Alia difficultas gravior exsurgit ex loco, ubi Magister Papae Adriano decretum adscribit, quo delatori *lingua capuletur aut convicto caput amputetur* (6). Correctores vero Romani locum attribuunt legibus saecularibus; sed hoc Gratiani mentem quod spectat urgeri nequit; dicendum potius est quod locus intelligendus vel de exceptione (qua ius qua tale confirmaret) vel de incuria Gratiani; etsi exercitium mandandum potestati civili subintelligeret, ius qua tale hoc loco concederet Ecclesiae.

Illud autem *dignus est supplicio, qui se ipsum Deo subtrahit a voto resiliens* (7), ex corpore ipsius c. explicatur: *in divino iudicio*. Capitalis sententia autem in eum, *qui de ecclesia vi aliquem exemerit...* etc., a *rectoribus provinciae* i. e. a civili potestate fertur (8).

Iam supra innuimus rationem huius strictae prohibitionis: specialis indoles status clericalis; ratio forsan ex Decreto ipso aliquatenus fusius illustrari potest.

De facto in c. quo etiam occisio ex necessitate detestatur (9), dicitur: *de his clericis... statutum est, ut qui altario ministrant et Christi corpus et sanguinem tradunt, vel vasa sacro offitio deputata contrectant, ut ab omni humano sanguine, etiam hostili, se abstineant*. Et ubi sacerdotibus prohibetur, quominus intersint iudiciis ubi *discriminis sententia preparatur* (10), explicatur: *quia sacerdotes a Christo ad ministerium salutis electi sunt*. Tota deinde pertractatione vidimus quod Ecclesia secundum Gratianum in exercitio potestatis suae coactivae etiam materialis semper

(1) c. 49. C. XXIII. q. 5. cum longo d. sequenti.
(2) e. gr. d. p. c. 18. C. XXXIII. q. 2.
(3) cc. 1, 2, 3, 4, 6, 7, d. p. c. 7, cc., 14, 15, C. XXIII. q. 5.
(4) c. 23. D. LXIII.
(5) Cfr. n. 224 (ad c. cit.) in ed. Friedberg.
(6) c. 5. C. V. q. 6.
(7) c. 3. C. XVII. q. 1,
(8) d. p. c. 29. C. XVII. q. 4.
(9) c. 36. D. L.
(10) c. 29. C. XXIII. q. 8.

correctionem, emendationem urget; si hoc consideramus faciliter intelligitur curnam Ecclesia *abhorreat a sanguine:* quia cura matris semper correctionem expectatam operatur, quae, vita morte intercepta, impossibilis omnino evadit, vel quia obtruncatio membri irreparabiliter signum mali commissi imprimeret, quod Ecclesia numquam irreparabile habet durante vita (1); intelligitur etiam, curnam *qui rei sunt sanguinis ab ecclesia defendi debeant* (2).

Sed haec ratio minime absolute ac semper Ecclesiam ita obstringit, ut hominis occisionem semper et absolute impedire debeat, quod Magister expresse notat: *pro malis autem apud principes* (en iterum ministri exclusivi huius coactionis) *ecclesia debet intercedere, non eos temerario ausu defendere* (3), quia bonum ac spes singulorum tandem aliquando bono communi cedere debet. Et hoc casu *pax ecclesiae mesticiam consolatur perditorum* (4) atque in hac necessitate — dicit Gratianus, ex ore concilii Lateranensis II (a. 1139 habiti, quo tempore Decretum certe partim iam mente Magistri conceptum erat) —: *Sane regibus ac principibus faciendae iustitiae facultatem consultis archiepiscopis et episcopis non negamus* (5); et locum aliquem S. Augustini de hac supplicatione Ecclesiae facta pro eis qui rei mortis sunt, explicat: *Quamvis enim supplicando spatium vitae eis reservari poposcit, non tamen legum severitatem, qua tales morte plectuntur, non observandam docuit* (6).

* * *

Hucusque quaestionem de exercitio tantum iuris effusionis sanguinis ventilavimus. In hoc Gratianum ipsum secuti esse credimus, qui Decretum suum pro foro et scholis composuit intentione ductus, ut omnia inservirent fini immediate practico; ubi inseruit quaestiones speculativas vel abstractas hoc fecit eundem ob finem; quod demonstratur occasione ac causa cuiusque insertionis necnon modo eiusdem tractationis (7).

Cum ergo exercitium i. e. usum practicum iuris clericis recise negaverit, tam mediatum quam immediatum, iam non amplius interest inquirere quaestionem iam nunc mere theoreticam circa possessionem iuris nudi. Quapropter eum tractationem directam vel explanationem expressam de hoc fecisse merito desperamus.

Nihilominus inspicere possumus si forte implicite mens sua innotescat. Iamvero ipse adhibet verba quae per se liceitatem, usum tantum tangunt: *licere*

(1) En curnam mors civilis, in qua hae rationes exulant, in ecclesiastica potestate sit. Cf. supra p. 102.
(2) c. 7. C. XXIII. q. 5.
(3) d. p. c. 2. C. XIV. q. 6. cum c. sequenti.
(4) c. 48 (rubrica) C. XXIII. q. 5.
(5) c. 32. C. XXIII. q. 8.
(6) d. p. c. 49. C. XXIII. q. 5. in fine.
(7) Cf. exemplum supra cit. de praedestinatione. p. 12.

iubere, concedere; immo etsi auctoritas introducta ius ipsum urgere videtur: *gladium non habet* (1), ipse in rubrica dicit: *non licet occidere!* In ipsa quaestionis positione (q. 8. de vi armata, ubi autem figura gladii indistincte pro iure sive effusionis sanguinis sive vis armatae adhibetur) dicit: *hactenus licuit; in posterum spiritualem tantum exerce* innuens in omnibus potius tractationem de exercitio. Evidenter liceitatem et exercitium tantum premere intendit!

Ex his colligere licet eum, expressione sua, ius a priori non excludere; item ex rationibus prohibitionis exercitii, supra adductis, summa convenientia, sed convenientia tantum eruitur.

Potestne autem dici, quod ipse ius nudum admittat? Ad hanc positivam argumentationem varia adduci possunt:

Ubi non coactio materialis humana (en exercitium!) sententiam mortis exsequitur, huiusmodi sententiam — mediante coactione divina supernaturali exercendam — ferre concedit ideoque a priori ius concedere videtur; ex contextu nempe patet quod Gratianus sententiam mortis in Ananiam et Saphiram a S. Petro legitime latam qua talem agnoscit (2).

Sed aliquid ultra afferri potest: Ipse, ut statim videbimus, prohibet exercitium immediatum i. e. per clericos iuris vis armatae, quia utique saepe ad effusionem sanguinis pervenitur, quod non ignorat (3); hoc non obstante concedit exercitium mediatum per laicos. Potest igitur imperari, quod regulariter ad effusionem sanguinis perducit, sed in quo — exercitio mediato — effusio sanguinis non est in intentione nec consequens essentialiter necessarium.

In hoc quidem licet videre affirmationem iuris ipsius sed negationem exercitii, mediati vel immediati, quod directe ac intentionaliter effusionem sanguinis pro obiecto et effectu habet (uti sententia capitalis vel alia poena effusionis sanguinis). Possetne alias concedere vim armatam clericorum *auctoritate* per laicos exercendam? Si antedicta Gratiani mens admittitur, facile etiam intelligitur curnam illud *effusionem vero sanguinis nulli episcoporum sua vel imperatorum auctoritate inperare licet* in loco, quo de vi armata tantum loquitur, adiungat (4); hoc sane dicit: nemo ex concessione mediati saltem exercitii vis armatae, hoc etiam quod attinet ad ius effusionis sanguinis — ex analogia — presumat, cum econtra omne exercitium in casu negandum sit. Si enim totum ius effusionis sanguinis, etiam nudum, excluderet, curnam tanta cura de excludenda et praevenienda analogia cum vi armata?

(1) c. 6. C. XXXIII. q. 2.

(2) Cf. d. p. c. 26. C. XXIII. q. 4; rubr. c. 16. e. C. q. 8; c. 14. e. C. e. q. ubi de hac occisione dicitur: *fuit tamen opus spirituale*.

(3) c. 5. D. L., d. p. c. 48. C. XXIII. q. 5: potestates *bella gerentes* iuste occiderunt (est argumentum ad probandam liceitatem mortis); c. 21. C. XXIII. q. 8: Gregorii auctoritas tamquam obiectio contra vim armatam Ecclesiae inducitur praecise quia *episcopi in morte cuiuslibet hominis se miscere formident* bella scl. moventes vel in eis partem sumentes.

(4) d. p. c. 28. C. XXIII. q. 8.

Intelligitur etiam curnam expresse distinguat: *s u a vel inperatorum auctoritate;* si ius proprium omnino negaret non esset cur etiam diceret: *s u a ;* sufficeret enim dicere: *inperatorum auctoritate.*

Videtur ergo exercitium omnino, sed exercitium tantum a Magistro negari. Quod forsan confirmatur ex ipso usu indistincto figurae gladii pro effusione sanguinis et pro vi armata; in casu vis armatae ius certe conceditur.

XI. Ius Gladii: Vis armata.

His autem inductionibus et argumentis iam praevenimus secundam quaestionem eiusque solutionem: Attribuitne Magister Ecclesiae alterum medium summum coactionis materialis, vim armatam? Responsum iam datum nunc ex Decreto probandum remanet. Elucubratio mentis Gratiani non nimis est difficilis, quia ipse quaestionem ex professo ponit ac solvit (1).

Relate ad terminologiam eius hac in re dicendum quod utitur item figura gladii (materialis) (2), aliisque terminis: *arma arripere, arma parare, ad pugnam accedere, ad arma invitare, saecularis milicia,* etc.

Hic quoque ut supra praeprimis notetur in quaestione semper agi de rebus ecclesiasticis (etsi quoad extensionem huius conceptus illis temporibus aliae sententiae ac hodie viguisse videntur).

Notetur insuper quod Gratianus quaestionem de clericis in genere posuit (d. introd. C. XXIII) et nunc iterum ponit (d. introd. q. 8.: *De episcopis vel quibuslibet clericis*). In corpore quaestionis de facto de *sacerdotibus, episcopis, prelatis* loquitur. Nullam distinctionem ipse Magister inter varios clericorum et hierarchiae gradus instituit relate ad argumentum eiusque solutionem secus ac Decretistae, qui utique ex hoc capite novas quaestiones, distinctiones solutionesque introducunt.

Magister quaestionem inducit famoso illo dicto Domini, Salvatoris nostri, quod per saecula instrumentum erat disputationis, probationis, obiectionis utrique parti, quae circa relationes, iura ac obligationes utriusque potestatis, civilis et ecclesiasticae, acerrime decertabant: *Converte gladium tuum in vaginam* (3).

(1) q. 8. C. XXIII.

(2) d. introd. C. XXIII. q. 1; d. p. c. 12 et 35; c. 36. e. C. q. 4; d. introd. q. 8. e. C.; d. p. c. 41. C. II. q. 7; iuvat autem notare, quod etiam in auctoritatibus ipsis talis terminologia invenitur i. e.: gladius materialis est figura summi gradus potestatis coactivae materialis sive iuris effusionis sanguinis (v. supra), sive praesertim vis armatae: e. gr. c. 9. D. XLV. - c. 14. C. XI. q. 3. - c. 2. C. XV. q. 6. - cc. 16, 33, 44, 45. C. XXIII. q. 4; cc. 27, 32, 39 e. C. q. 5. - c. 21. C. XXIV. q. 1.

(3) Mt. 26, 52. - cf. de his — inter multos scriptores hac in materia — speciatim: Leclerc, J., *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du moyen-âge,* in: « Recherches des Sciences Religieuses », XXI (1931), pag. 299-339; XXII (1932) pag. 151-177, 280-303. - Eichmann E., *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters,* Paderborn 1909, pag. 27-55. - Knabe L., *Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites,* in: *Historische Studien,* Heft 292 (Berlin Ebering 1936), pag. 154 ss.

Modo, quo explicat hoc dictum, iam innuit modum ratiocinandi et argumentandi utriusque partis suo ac posteriore tempore necnon propriam solutionem (1).

Auctoritatibus, quae omnino negare videntur vim armatam, mox opponit distinctionem inter arma arripere *propria manu* ac mediantibus aliis i. e. laicis (2). Distinguit ergo inter exercitium iuris per se et exercitium per alios; a priori inter ius et exercitium iuris. Concedens exercitium per alios a priori concedit ius ipsum.

Fatendum quidem quod hoc peremptorie ex cit. dicto adhuc non constat, quia nempe verbum *hortari* per se non necessarie implicat delegationem iurisdictionis; sed etiam obligationem, aliunde exsurgentem, in mentem revocare, eius implementum moraliter urgere significare potest; quem alterum sensum verbi *hortari* etiam in mente Gratiani conscienter adfuisse probari potest considerato d. p. auctoritates, quae talem *hortationem* confirmant; sed eodem dicto probatur insuper, quod Magister, in casu, priorem quoque sensum illo verbo comprehendit: delegationem propriae iurisdictionis coactivae materialis:

In registro etiam legitur, quod B. Gregorius civibus Tusciae, ut contra Langobardos arma pararent, mandavit, et militantibus stipendia decrevit. Hoc igitur exemplo et premissis auctoritatibus claret, quod sacerdotes, etsi propria manu arma arripere non debeant, tamen vel his, quibus huiusmodi offitia conmissa sunt, persuadere, vel quibuslibet, ut ea arripiant, sua auctoritate valeant inperare (3).

Varia ergo in hoc dicto affirmantur:

1. Confirmatur illa thesis (d. p. c. 6.), qua contenditur, quod clerici *propria manu* arma arripere non debent; i. e.: exercitium immediatum per se ipsos cuiuscumque iurisdictionis coactivae, vi armata faciendum, clericis prohibetur.

2. Conceditur, quod sacerdotes, i. e. Ecclesia, alios, i. e. laicos, hortari possunt, ut propriam i. e. laicalem iurisdictionem exerceant, quae est hortatio moralis: *persuadere his, quibus huiusmodi offitia conmissa sunt.*

Ex quo ulterius sequitur, quod secundum Gratianum exstat iurisdictio coactiva civilis propria in rebus ecclesiasticis i. e. ius et obligatio arripere arma pro Ecclesia.

3. Conceditur, quod sacerdotes i. e. Ecclesia, propriam, i. e. ecclesiasticam, iurisdictionem coactivam, vi armata exercendam, quam per se, i. e. per

(1) *Converte gladium tuum in vaginam, omnis enim, qui acceperit gladium, gladio peribit ac si aperte ei diceretur: hactenus tibi tuisque predecessoribus inimicos Dei corporali gladio licuit persequi, deinceps in exemplum patienciae gladium tuum, i. e. tibi hactenus concessum, in vaginam converte, et spiritualem tantum gladium, qui est verbum Dei, in mactatione veteris vitae exerce.*

(2) d. p. c. 6: *His ita respondetur: Sacerdotes propria manu arma arripere non debent; sed alios ad arripiendum, ad oppressorum defensionem, atque ad inimicorum oppugnationem eis licet hortari.*

(3) d. p. e. 18.

clericos, exercere nequeunt (v. 1.), quibuslibet (laicis) delegare possunt idque vi obstrictiva: *quibuslibet sua auctoritate valeant inperare.*

Ex quo claret Ecclesiam ius vis armatae habere; secus *sua auctoritate* inperare non posset. Ulterius claret, quod hi *quibuslibet* laici esse possunt, qui per se nullam propriam iurisdictionem habent, i. e. fideles ad hoc convocati; sed insuper quod in his *quibuslibet* iterum ipsi reges ac principes (*quibus huiusmodi officia conmissa sunt* iam alio ex fonte) comprehendi possunt. Hoc habet momentum: nam sic Ecclesia eorum *propriam* (civilem) iurisdictionem extra eius fines territoriales ac personales, immo ad totam Ecclesiam extendere potest.

4. Sequitur, quod Gratianus distinguit scienter et consulto: ius et exercitium iuris; et hoc iterum: exercitium propria manu et per alios.

Quoad *effusionem sanguinis* ius tacite affirmare videtur; expresse autem negat utrumque exercitium; i. e.: omnia negat, excepto, probabiliter, iure nudo.

Quoad *vim armatam* autem ius et exercitium mediatum i. e. per laicos affirmat; exercitium vel usum immediatum per clericos tantum negat; i. e. omnia affirmat, excepto exercitio immediato propria manu.

Hae conclusiones clarae, illustratae ultra per rubricas et auctoritates ad hoc introductas, in dicto quo quaestionem solutione definitiva concludit, egregie confirmantur:

Licet ergo prelatis ecclesiae exemplo B. Gregorii ab imperatoribus vel quibuslibet ducibus defensionem fidelibus postulare. Licet etiam cum B. Leone quoslibet ad sui defensionem contra adversarios sanctae fidei viriliter adhortari, atque ad vim infidelium procul arcendam quosque citare. Effusionem vero sanguinis nulli episcoporum sua vel inperatorum auctoritate inperare licet (1).

Mirandum qua perspicua claritate atque eleganti distinctione Magister Gratianus iura ac potestates discernat, qua claritate haud pauci ex modernis et — ut videtur — etiam multi ex coaevis ac posteris ipsius Gratiani certe non abundant.

Remanet nobis deductiones has ex toto Decreto explanare, ulteriores consequentias explicare:

Ad. 1. Extra q. 8. C. cit. aliis quoque in Decreti locis Gratianus demonstrat repugnantiam inter statum clericalem et exercitium militiae. Inter impedimenta ordinis eminet militia baptizatorum (2); sacerdotes non debent bellis, sed orationibus operam dare (3). In omnibus deinde cc. C. XXIII. ubi secundum rubricam ecclesia *persequitur*, si haec *persecutio* vim armatam exigit, in corpore c. semper potestas civilis — vel propria ratione vel expetita vel imperata auctoritate — pro executione apparet (4). Etiam auctoritates quae q. 8. C. cit., contra

(1) d. p. c. 28.
(2) d. introd. D. LI, et cc. ss.
(3) c. 3. D. XXXVI.
(4) E. gr. cc. 39, 40, 42, 48, 49. q. 4. (C. XXIII); c. 1, § 5. q. 6.

vim armatam in genere introducuntur, premunt, secundum Gratianum utique, non-exercitium *propria manu* (1).

Sed videtur Magister rationem habere alicuius exceptionis. Ponit nempe casum (forsan ex statu facti totius C. XXIII. ubi illi episcopi *ab inperatore civilem iurisdictionem* non ad hoc acceperunt sed acceperant i. e. qui eodem tempore etiam principes saeculares erant) eorum episcoporum, qui insimul principes saeculares sunt, civili potestate aucti (quod tunc temporis, medio aevo et usque ad privationes Ecclesiae ex parte Statuum saepissime eveniebat, ut nemo ignorat).

Dictis et auctoritatibus quaestionem dilucidat (2) atque ad solutionem perducit, quod nempe tales episcopi, qui (his in circumstantiis) ad comitatum principis feodalis i. e. ad castra proficiscuntur, hoc nonnisi consensu R. P. facere possunt. Admittit ergo dispensationem a R. P. concedendam (3). Sed difficulter cedit et concedit talem exceptionem; nam dicit, quod hoc *ad comitatum proficisci* — pro quo dispensationem ex auctoritatibus negare nequit — etiam alio sensu intelligi possit: *non secuti inperatorem, ut armis sibi auxilientur, sed ipsum cum exercitu suo cottidianis orationibus Deo commendent* (4), in favorem cuius interpretationis etiam probabilem (*loqui videtur*) auctoritatem adducit.

Sane sensus practicus Magistri, statum actualem illius temporis considerantis, exceptionem ex auctoritate R. Pontificis faciendam negare non potest, sed nihilominus anceps manet quaerens interpretationem, qua principium grave sartum tectumque servare possit; ex quo modo sese gerendi procul dubio manifestum fit, quanti faciat mens Magistri principium statutum.

Rationes huius principii facile etiam in Decreto inveniuntur: ante omnia in ipso d. introd. q. 8.: *in exemplum patientiae*. Indoles ergo matris Ecclesiae — quam eius ministri *specialiter* prae se ferre debent — praefatum exemplum patientiae a clericis postulat. Deinde, aliis in locis, tamquam ratio apparet periculum proximum sanguinem effundendi (5); vel quia *milicia, sine admixtione mala non est amministrata* (6).

Ad. 2. Secunda deductio multis aliis Decreti locis ex mente Gratiani illustratur. Alia occasione (Dissertatio mox prodibit in ephemeride *Apollinaris*) elucubravimus inter officia Status, potestatis civilis, praecise a Gratiano etiam enumerari defensionem Ecclesiae, repressionem inimicorum eius ac peccatorum, qui ordinem publicum turbant, punitionem criminum; Auctoritas civilis, uno verbo, adiuvare debet Ecclesiam vi armata civili in omnibus rebus, in quibus talis

(1) d. p. c. 6. C. XXIII. q. 8.
(2) A Parte III et c. 19 usque ad c. 27. - Interiecta quaestione, quonam ex titulo et quibus in materiis tales episcopi principibus obsequia debeant.
(3) d. p. c. 25 et 27.
(4) d. p. c. 27.
(5) c. 20. e. C. e. q. et c. 5. D. L.
(6) c. 1, § 6. D. V. de pen.

coactio materialis necessarie adhibenda est. Innumeris fere Decreti locis hoc probari potest:

Ubi sermo est de *potestatibus* vel de his, *quibus huiusmodi offitia commissa sunt* et similibus in dictionibus semper intenditur haec potestas civilis, cuius obligatio simul ac ius nativum — datum ab eo, qui regiam potestatem instituit i. e. a Deo — premitur: adiuvare Ecclesiam (1).

Quod munus imperatores christiani aevi antiqui sponte exercerunt. Immo nimio fervore vel etiam adhuc idea « totalitarismi » Status pagani infecti, limites saepe transgressi sunt in damnum Ecclesiae; quae propterea huiusmodi munus ratione sui ipsius melius determinavit; immo, magis magisque urgebat — ad praeveniendos abusus, — ut solum petitione ecclesiasticae auctoritatis exerceretur (2). Hinc inde ergo Ecclesia tale exercitium muneris potestatis civilis proprii, vis armatae, in sui adiutorium semper petit, aliquando etiam petere debet (3). Quia autem, frigescente fide viva aliisve ex causis, e contrario non amplius nimio sed potius nimis exiguo fervore principes hoc munus attendebant, tandem aliquando attendere nolebant, Ecclesia adimplementum expetere, quin etiam partim minis ac coactione spirituali, quae ei semper praesto est, urgere (4) debebat. En cur Magister dicat: *vel his, quibus huiusmodi offitia commissa sunt, persuadere.*

Tale exercitium vis armatae, quod ad potestatem civilem ratione officii proprii spectat, brachium saeculare sensu lato vocare possumus (5).

Ad. 3. Una cum *petitione* ac *persuasione* magis magisque apparet *propria auctoritas* sive quia Ecclesia ex munere potestatis civilis nihil vel parum auxilii exspectare potuit (ex parte propter imminutionem fervoris in potestate civili,

(1) Aliqua tantum per modum exempli adducimus speciatim ex C. XXIII., ubi melius hoc officium proprium, praeter illud, quod provenit ex delegatione ecclesiastica videri potest: c. 3 q. 3. - cc. 37, 45, 46; d. p. c. 54. q. 4. - Praesertim in q. 5: cc. 4, 8, 18, 20 (ubi in corpore c. expresse hoc officium *intra ecclesiam* exercendam a Deo datum affirmatur), 21, 22, 23; d. p. c. 25, cc. 34, 35, 39, 40, 43, 44, d. p. c. 47 (*qui habent legitimam potestatem* — a Deo scl. quia independenter ab Ecclesia, quae mortem inferre non debet nec per delegationem — sunt proprie hae publicae potestates i. e. potestas civilis); - c. 2. q. 6. - d. introd. q. 8; c. 32 in fine; - c. 23 et d. p. c. 29. C. XVII. q. 4. - c. 8. D. X. - cc. 2, 4, 6, D. XCVI; innuitur hoc officium proprium nativum potestatis civ. etiam ubi sermo est de *traditione curiae* facienda e. gr. d. p. c. 30. C. XI. q. 1 aliis cc. et dd. huius q. aliorumque locorum.

(2) Cf. de hac evolutione, quae in Decreto clare repercutitur: D. X. D. LXIII. (speciatim d. p. c. 27 et 28); D. XCVI; d. introd. D. XCVII, ubi nostra conclusio expressis verbis edicitur a Magistro.

(3) Cf. e. gr. d. introd. D. XCVII et cc. 1, 2. e. D. - c. 19. C. XI. q. 1. - d. p. c. 1; c. 2. C. XXIII. q. 3. - cc. 41, 48, e. C. q. 4. - c. 10. e. C. q. 8.

(4) Cf. d. p. c. 25, c. 26. C. XXIII. q. 5; insuper omnes cc., in quibus modus coniunctivus adhibetur uti *coherceant* etc., sumi possunt etiam pro admonitione morali tantum adimplendi fideliter munus proprium, vel pro petitione.

(5) Scriptores iuris publici ecclesiastici, qui Ecclesiae ius vis armatae non concedunt, loquuntur de brachio saeculari simpliciter vel de iure virtuali ecclesiae vis armatae; cf. e. gr. auctores iuris publ. eccl. supra p. 2 citt.

ex parte propter ipsius potestatis defectum ut praesertim eveniebat italicis in regionibus), sive quia necessitas vis armatae modo speciali urgebat propter vicissitudines politicas, sive quia sub influxu explicationis ideae universalis Ecclesiae et regni christianorum his in terris etiam civilis potestas, in hos christifideles exercita, qualitatem valde spiritualem induit, sive quia Ecclesia illis temporibus totam suam potestatem maxime explicavit.

Haec omnia efficiebant, ut clarius appareret ius Ecclesiae ad coactionem materialem exercendam in forma vis armatae, quin etiam obligatio delegandi exercitium laicis; efficiebant insuper ut huiusmodi laici delegati (vel laicus particulariter vel generaliter ac universaliter delegatus) uti tales clarius apparerent.

Patet, quod, inspecta hac evolutione, non semper bene distingui possit, utrum verbum *petere* et forsan etiam *postulare* — in cc., in quibus occurrunt — petitionem adimplementi officii proprii c i v i l i s an delegationem potestatis e c c l e s i a s t i c a e significent; vel utrum — ubi de necessitate defensionis Ecclesiae ex parte potestatis civilis sermo est — hoc intelligi debeat de necessitate adimplendi proprium officium an acceptandi delegationem exercitii ecclesiasticae potestatis (1).

Nullum dubium autem esse potest, quin sive ipse Gratianus sive auctoritates ab eo introductae talem delegationem, sive laicis simplicibus, sive principibus faciendam agnoscant (2).

Hoc sane exercitium Ecclesiae brachium saeculare sensu stricto vocare possumus.

Iamvero de delegatis, utpote permanenter tale officium administrantibus — particularibus vel generalibus — Gratianus expresse et explicite non loquitur; immo videtur innuere quod delegatio talis potius ad singulos casus detur (3). Nihilominus suis expositionibus claris et distinctis de iure Ecclesiae coactivo in vi armata, certe fundamentum iuridicum indicat talis delegationis, muneris permanentis, quod apparet, ubi eiusmodi necessitas vel convenientia adest.

Pro certo habemus tale munus permanens, exercitii scl. vis armatae e c c l e s i a s t i c a e de facto adfuisse medio aevo: munus permanens p a r t i c u l a r e pro singulis Ecclesiae territoriis in sic dicto *defensore;* — munus permanens particulare pro Urbe ac persona Romani Pontificis in *Patritiatu* Romano; — munus permanens g e n e r a l e e t u n i v e r s a l e pro Orbe ac omnibus christifidelibus in instituto *S. R. Imperii*, quod absorbet Patritiatum (cuius functionem delegatam deinceps assu-

(1) Sic e. gr. d. p. c. 1. § 2, cc. 2, 3, C. XXIII. q. 3; cc. 41, 48 e. C. q. 4; d. p. c. 5; c. 26 e. C. q. 5. - cc. 19, 20. C. XI. q. 1. etc.

(2) c. 4. D. XVII: *secundum canones;* c. 2. C. XV. q. 6: *in mandatis damus;* c. 17. C. XVI. q. 1: *statuit sancta sinodus;* c. 18. e. C. e. q: *defensori precipimus, ut... debeat;* c. 10. C. XXIII. q. 3: *cum episcoporum provisione;* c. 37. e. C. q. 4. coll. d. praeced.: *e c c l e s i a persequitur;* c. 1. e. C. q. 6: rubrica coll. § 5. c. - c. 7. e. C. q. 8: *Papa iubet;* cc. 17, 18. e. C. e. q.; ac ante omnia dd. citt. p. cc. 18 et 28.

(3) d. p. c. 18 et 28. C. XXIII. q. 8.

munt *missi imperatoris* in Urbe). Implicite talia munera una cum necessitatibus, ex quibus orta sunt, etiam in Decreto apparent (1).

Illud autem *quibuslibet, ut arma arripiant, sua auctoritate valeant inperare* et *licet... ad vim infidelium procul arcendam quosque citare* recte fundamentum iuridicum iudicari potest illius delegationis maximae ac celeberrimae factae *quibuslibet* (sive principibus sive aliis alias nullam potestatem habentibus): Ad cruciatas!

Ad. 4. Claret ergo ex praemissis conclusionibus ac deductionibus, quod Magister ius vis armatae Ecclesiae expresse attribuit; nam *ultor sui gregis Papa debet esse ac precipuus adiutor* (2). Ab hoc iure distinguit exercitium, quod per laicos est exercendum. Habet ergo Ecclesia proprium *gladium materiale*, quod distinguitur a *gladio materiali* potestatis civilis i. e. Status. Gladium proprium, quem Ecclesia *exercere* nequit, i. e. per se i. e. per clericos, dare potest laicis, sive *quibuslibet*, sive etiam « *defensoribus* », « *Patricio* », « *Imperatori* ».

« *Papa* (i. e. Ecclesia) *dat gladium imperatori* » non significat ergo secundum doctrinam Magistri Gratiani, quod Papa det imperatori potestatem coactivam civilem, eo minus ipsius plenam iurisdictionem civilem-saecularem, quam imperator habet a Deo, eiusdem potestatis civilis Auctore — sed significat, quod Papa dat suam propriam, ecclesiasticam potestatem coactivam materialem imperatori tamquam executori officiali ac universali ecclesiasticae potestatis.

Imperator vero atque reges ac principes, duplicem gladium materialem habere possunt: gladium proprium civilem, quem etiam pro Ecclesia adhibere tenentur intra limites propriae iurisdictionis quoad res, personas ac loca (qui proinde — propter hanc partialem functionem — gladius spiritualis potestatis civilis forsan vocari potest) et gladium ecclesiasticum, ab Ecclesia acceptum, « *ad nutum sacerdotum* » exercendum intra limites ab Ecclesia determinatos.

Ecce lux quae diffunditur a Gratiano, patre scientiae canonicae, super tempora, vicissitudines, lites, tenebras, illius periodi in qua Ecclesia totam, etiam maximam suam potestatem iurisdictionalem explicare et applicare potuit ac voluit, quae — tamquam potestas iurisdictionalis regni sui in terris inter et iuxta potestates iurisdictionales regnorum terrae — certe supra strictum fundamentum iuridicum exstructa esse debebat.

Bellum immane inter duas potestates medii aevi est ergo primarie — scienter vel inscienter — bellum iurisdictionale, non ideale (etsi ex causa ideali, belli scl. inter duas ideas: christianam-spiritualem et paganam-materialem ortum). Termini ergo eius ante omnia in et ex regione iuridico-iurisdictionali quaeri debent, ne fundamentum iuridicum in tenebris iaceat.

(1) Speciatim in D. LXIII, deinde c. 9. D. LXXIX; d. introd. et c. 1, 2. D. XCVI. - Pro *defensore* cf. e. gr. c. 2. C. XV. q. 6.; cc. 17, 18. C. XVI. q. 1.
(2) c. 8. (rubrica) C. XXIII. q. 8.

Non negamus, quod tenebrae iam fundamento inhaerere possunt et inhaerent in casu nostro sive ex mala voluntate sive ex infirmitate intellectus humani determinatae. Eo magis posteris, praeterita inquirentibus, lumen est necessarium, quod ducat ad lucem, quia tenebrae luce clara tantum illuminantur.

* * *

Fundamentum iuridicum clarum, quod Magister nobis praebet, tale lumen esse potest in ulteriore inquisitione litteraturae praecendentis et subsequentis:

« Gladius spiritualis »: Medio aevo potestatem coactivam spiritualem tantum sonat sicut apud Magistrum an potestatem ecclesiasticam in genere?

« Gladius materialis »: potestatem coactivam materialem tantum sicut apud Gratianum an potestatem civilem in genere; aut utramque significat?

« Uterque gladius »: Potestatem coactivam spiritualem et materialem dicit sicut apud Magistrum Gratianum an potius potestatem ecclesiasticam et civilem? Accipiturne figura utroque sensu a scriptoribus?

In examine igitur operum auctorum, qui Ecclesiae favebant, quaeri potest: adiudicantne Papae i. e. Ecclesiae ratione huiusmodi figurae potestatem ecclesiasticam in genere? — an potestatem coactivam ei vindicant? — spiritualem tantum? — vel etiam materialem? — an hac figura ei ulterius potestatem saecularem-civilem deferunt?

Abiudicantne Imperatori i. e. Statui omnem potestatem spiritualem aut solummodo ecclesiasticam? — vel exercitium liberum potestatis ecclesiasticae denegant sine delegatione Ecclesiae? — vel eidem Statui usum propriae potestatis coactivae in adiutorium Ecclesiae, i. e. munus proprium negant, cum non intercesserit petitio vel saltem iudicium ipsius Ecclesiae? — an ei totam civilem potestatem propriam nativam, etiam in rebus civilibus hac figura derogant, nisi accedat beneplacitum apostolicum?

In examine vero operum fautorum Status quaeri potest: attribuuntne ei ratione huiusmodi figurae iurisdictionem civilem in civilibus-temporalibus tamquam ius nativum? — vel defendunt ius et munus nativum proprium adiuvandi Ecclesiam propria potestate, vi armata civili? — an affirmant potestatem ecclesiasticam materialem vis armatae a Deo principibus ac imperatori traditam esse, a delegatione ergo Ecclesiae non dependere? — an vindicant Statui etiam aliqualem potestatem spiritualem civilem, aut insuper spiritualem ecclesiasticam?

Negantne ipsi Ecclesiae ipsam potestatem ecclesiasticam spiritualem vel propriam potestatem coactivam materialem ecclesiasticam eiusque delegationem? — an iudicium tantum in usu ex parte Status potestatis civilis coactivae in adiutorium Ecclesiae? — an abiudicant ei potestatem omnem civilem?

Habentne scriptores rationem harum distinctionum maximi momenti et quomodo apparet hoc in terminologia? — Negliguntne tales distinctiones ex ignorantia, socordia, mala voluntate? — Utunturne his difficultatibus, exprimendi scl. univoce res tam intricatas, ad proprium malum finem et perturbantne amplius consulto terminos et res iam per se aequivocationem permittentes?

Excludi nequit a priori, quod decursu temporis ac progrediente seiunctione Status ab Ecclesia in doctrina et in animo tandem aliquando functio spiritualis Ecclesiae, quae est eius functio principalis (dum autem aliqua potestas materialis — quae exinde non est civilis appellanda — ei sane denegari nequit), significationem totius ecclesiasticae potestatis assumere potuerit ac de facto assumpserit; — functio autem materialis Status, quae est functio eius principalis (dum autem aliqua potestas spiritualis — quae pariter exinde non est ecclesiastica vocanda — ei denegari nequit), sensum totius civilis potestatis receperit et quod proinde pedetentim transitus factus sit in terminologia gladiorum et iurisdictionum, ita ut, dum antea significabant respective duplicem potestatem *coactionis*, spiritualem nempe et materialem, postea vero significarent *duas distinctas potestates*, ecclesiasticam scl. et civilem.

Opinamur, quod historia huius terminologiae — sive transitus nuper descriptus (revera factus vel non, vel partialiter tantum, scienter vel ex ignorantia), sive confusio ac perturbatio (ortae ex infirmitate intellectus vel ex mala voluntate) — historia est ipsarum relationum inter Ecclesiam et Statum: Terminologia enim influit et repercutit rem ipsam, res autem ipsam terminologiam!

Si in hac materia — mutuantes ac mutantes illud cl. Deissmann — contendere possumus: *Ex iure lux*, merito Magister Gratianus, pater scientiae iuris canonici, lumen esse potest nobis ac fundamentum in perscrutatione historiae huius evolutionis iuridicae apud iuristas, discipulos suos.

Sac. Prof. ALPHONSUS STICKLER, S. S.

L'INTERIORITÀ AGOSTINIANA

« Il principio dell'autocoscienza come atto di interiorità, scrive uno dei piú eminenti assertori del nuovo spiritualismo italiano, il Carlini (1), è il punto a cui piú intensamente si trova impegnato oggi il pensiero speculativo per uscire dalle antitesi svolte nella filosofia postkantiana e quello dal quale, solo, potrà aspettarsi un rinnovamento fecondo dei problemi fondamentali in forme e significazioni adeguate allo svolgimento storico della nostra vita spirituale ». Si comprende perciò l'interesse dello studioso nel ricercare quegli indirizzi di pensiero che preludono alla moderna focalizzazione del problema filosofico; ora S. Agostino segna certamente una delle fasi piú significative di questo processo storico. Rilevare il senso generale dell'interiorità agostiniana, fissarne i termini, indicare la direzione verso cui è orientata, è l'oggetto del presente studio, modesto contributo alla storia dello spiritualismo cristiano.

Ma appunto perché di questo spiritualismo Agostino è, tra i Padri della Chiesa, il piú profondo interprete, sarà bene, prima di entrare in argomento, dire una parola sul senso che in generale ci sembra doversi dare all'interiorità del cristianesimo. In che modo questo ha orientato le menti verso l'interiorità, ha portato alla scoperta del soggetto e alla elaborazione del principio della personalità umana? Senza dubbio il cristianesimo si presenta anzi tutto come una religione positiva, rivelata, quindi questa determinazione va fatta prima in campo religioso. Interiorità si oppone a esteriorità. L'esteriorità che il cristianesimo supera — devo solamente accennare — è quindi quella culturale, morale, personale. Il Cristianesimo dà valore piú al culto interiore, in spirito e verità, che alle osservanze esteriori; piú alla volontà buona che all'azione legale; avvicina Dio all'uomo, anzi pone Dio nell'uomo, soprattutto colla grazia che è una partecipazione ontologica alla natura di Dio. Era stato questo bisogno di un contatto personale colla divinità che aveva fatto sviluppare i culti misterici, che però erano generalmente vuoti dal punto di vista morale. Certamente questa interiorità portava come con-

(1) *Il problema della personalità nella storia della filosofia* in « Il Mito del Realismo ». Firenze, Sansoni, 1936; pag. 161.

seguenza una valorizzazione superiore della personalità umana nobilitata da questa sua immediata ordinazione a Dio, partecipe della libertà dei figli; il « conosci te stesso » diventa cristianamente « agnosce christiane dignitatem tuam » di Leone Magno. Scoperta dal soggetto? Sí, ma soggetto etico-religioso soprattutto, messo di fronte a Dio, che conosce e da cui è riconosciuto, che ama e da cui è riamato.

La personalità umana, i rapporti personali dell'uomo con Dio s'illuminano alla luce del dogma trinitario: in Dio la personalità si realizza in modo eminente, i rapporti tra le persone divine diventano il tipo di quelli tra Dio e l'uomo. Ed anche l'altro dogma fondamentale, il cristologico, contribuisce a rendere acuto il senso della personalità, perchè in Cristo la natura umana assurge alla dignità di persona divina, da cui deriva il valore dell'opera redentrice. L'uomo è il responsabile del suo valore morale che è un valore di interiorità, non nel senso di autonomia piena, ma di una indipendenza radicale dalle condizioni di esteriorità in cui si svolge necessariamente la vita umana: l'uomo cerca la sua perfezione nel mondo ma non dal mondo.

Con ciò non si nega, mi pare, che il mondo possa essere scala per ascendere a Dio, anzi il movimento della fede che va da Dio che parla all'uomo che crede, presuppone necessariamente un'altro movimento dell'uomo a Dio la cui via è segnata da S. Paolo quando dice « Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur ». (*Rom.*, I, 20).

Il cristiano cerca dunque in Dio il principio d'intelligibilità del mondo, come i Greci? Io non ho difficoltà a rispondere: *primo et per se* no; Dio è il Valore assoluto senza cui la mia personalità non può avere il suo valore, senza di cui cioè la mia vita non ha un senso, una ragione: è questa la molla che mi spinge a cercare Dio; ma ciò non esclude che Dio sia di fatto quel principio ultimo d'intelligibilità che la speculazione greca cercava e ciò non toglie che la conoscenza del mondo come scienza dell'uomo, abbia un valore a sé stante.

In seno alla filosofia cristiana noi vediamo delinearsi due tendenze che non direi opposte ma convergenti: quella di S. Agostino continuata soprattutto in S. Bonaventura che non vede nel mondo che una prima tappa dell'*itinerarium ad Deum*, e non vi riconosce, platonizzando, altro valore che quello di essere un vestigio di Dio; e quella albertino-tomista che difende il valore proprio del sapere umano, rappresentato da Aristotele; ma valore proprio non è valore assoluto, non è il valore specifico della personalità umana che rimane determinato dal suo rapporto con Dio.

Altrimenti, l'interiorità del cristianesimo non è tale da escludere una metafisica, anzi la implica e ne è, in qualche modo, potenziata in quanto, cioè, si riflette su tutto il mondo in modo che Paolo può sentire la natura che per il peccato « ingemiscit et parturit usque adhuc » (*Rom.*, VIII, 22), aspettando la redenzione e l'adozione dei figli di Dio.

1. - L'interesse etico-religioso.

S. Agostino si è convertito alla filosofia dopo la lettura dell'*Ortensio* di Cicerone. « In verità quel libro cambiò i miei sentimenti e fece perfino diverse le mie preghiere a te, o Signore, e diversi fece i miei voti e i miei desideri. Improvvisamente mi diventò vile ogni umana speranza e con ardore incredibile dell'anima bramavo la sapienza immortale; e già avevo incominciato a rialzarmi per far ritorno a te » (1).

Filosofia vuol dire amore della sapienza (2); questa sapienza è il porto di salute cui Agostino tende attraverso il suo travaglio interiore. Due cose sono rimarchevoli in questo episodio giovanile: il dialogo di Cicerone gli ha fatto capire che non tutte le sètte filosofiche raggiungono veramente quell'ideale (anzi alcune possono essere di ostacolo, delle pseudo-filosofie), perché la saggezza non deve essere solamente ricercata, ma posseduta (3). Ed ancora che la vera sapienza non si può incontrare fuori del messaggio cristiano: questo Agostino non l'ha letto certamente nell'*Ortensio*, ma è invece il frutto piú bello dell'educazione materna, ed è cosa da cui non si può prescindere se si vuol capire l'itinerario agostiniano.

Ma che cosa è questa sapienza che cerca Agostino, che cerca Alipio, che cerca Nebridio? (4). Si veda, ad esempio, il c. XI del libro VI delle *Confessioni*, dove è evidente che il problema della sapienza è il problema della vita beata, della felicità, è il problema cioè che investe tutta la vita umana (5). Perciò Agostino non avrà risolto pienamente questo suo problema centrale, quando avrà compreso la necessità della fede (6) e nemmeno quando con l'aiuto dei neoplatonici avrà chiarito il concetto di spiritualità e dell'essenza negativa del male (7), ma solo quando pieno, dell'umiltà del Vangelo (8), superati gli ultimi drammatici contrasti dell'*homo vetus* (9), con l'aiuto dall'alto, avrà sentito la sua volontà « pura e disposta a salire alle stelle ».

(1) Cfr., lib. III, c. 4. (Trad. di O. Tescari, S. E. I., Torino).

(2) « Amor autem sapientiae nomen graecum habet φιλοσοφίαν quo me accendebant illae litterae » (*ib.*).

(3) « Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam sectam, sed ipsam quaecumque esset, sapientiam, ut diligerem, et quaererem et assequerer et tenerem atque amplexarer, excitabar sermone illo » (*ib.*).

(4) Di quest'ultimo Agostino dice che aveva lasciata la casa paterna, la madre per venire a Milano, « ut mecum viveret in flagrantissimo studio veritatis atque sapientiae... beatae vitae inquisitor ardens et quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus ». (Lib. VI, c. 10).

(5) « Amans beatam vitam, timebam illam in sede sua, et ab ea fugiens, quaerebam eam ».

(6) Lib. VI, c. 5 e lib. VII, c. 7.

(7) Lib. VII, c. 9-16.

(8) *Ib.*, c. 20-29.

(9) È notevole come nel capo 7 del libro VIII, nel piú vivo di quella lotta interiore, ritorni l'*Ortensio* di Cicerone: « Quoniam multi mei anni mecum effluxerant; forte duodecim anni, ex quo ab undevicesimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram studio sapientiae... ».

Agostino ci ha detto che cosa lo abbia spinto durante il ritiro di Cassiciaco ad occuparsi per prima cosa del dubbio accademico: voleva, scrive ad Ermogeniano, sgombrarmi la strada per l'acquisto della verità che è il nutrimento dell'anima (1). E nella dedica di questa sua prima opera a Romaniano mostra che è il problema etico-religioso che per lui costituisce questa filosofia a cui la lettura dell'*Ortensio* ha convertito anche Licenzio e Trigezio (2).

Tutto il primo libro è dedicato alla questione se la vita beata consista soltanto nella ricerca della verità — come vogliono gli accademici — o richieda invece il suo riposante raggiungimento. Benché in questo primo libro la questione non venga risolta, quello che a noi per il momento interessa è che, scienza o ricerca della verità, la sapienza è in ordine alla vita beata, alla felicità, alla perfezione umana (3). Ma prima che si concludessero le dispute sugli accademici, in occasione del 33º compleanno di Agostino, si discusse tra i suoi amici sulla vita beata ed il libro, che comprese queste discussioni durate tre giorni, fu dedicato dall'autore a Manlio Teodoro, Consolare a Milano. Agostino gli ricorda che la sua vocazione filosofica data dal suo 19º anno quando lesse l'*Ortensio* e che prima di arrivare al felice porto dove si trovava ora, lo avevano trattenuto molte oscurità, che erano state dissipate dalla lettura dei neoplatonici, e piú ancora le sirene dei piaceri e degli onori (4).

Ebbene, in che cosa consiste questa vita beata che è il fine dell'uomo sapiente? Nel possesso della verità (5); ma la verità è Dio, quindi la vita beata, la vera sapienza consiste nella fruizione di Dio (6). Che se nelle *Retractationes* S. Agostino si rimprovererà di aver scritto che la vita beata possa aversi in questo mondo nell'animo del sapiente, non rinnegherà punto il concetto della sapienza-beatitudine che è unione e possesso della verità sussistente (7).

Il Guzzo ha giustamente rilevato che in S. Agostino c'è un interesse filosofico-morale che tende a farsi interesse religioso e che il suo modo di procedere è « tutto antico e classico nei problemi che si pone, tutto moderno e cristiano nelle soluzioni che disegna » (8). Di piú mi pare che si possa dire: il mettere

(1) « ... Non tam me delectat, quod, ut scribis, Academicos vicerim... quam quod mihi abruperim odiosissimum retinaculum, quo ab philosophiae ubere desperatione veri, quod est animi pabulum, refrenabar ». (M. L. 39, 905).

(2) Contra Academicos, lib. I, c. 1, n. 3-4. (M. L. 32, 907).

(3) Trigezio definisce completamente la sapienza quando dice: « quaero utrum eam probes, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertinent ». *Ib.*, c. 8, n. 23. (col. 917).

(4) Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar ». C. 1, n. 4. (M. L. 32, 961).

(5) « Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo ». *De beata vita*, c. 4, n. 33. (M. L. 32, 976).

(6) *Ib.*, n. 35.

(7) *Retractationes*, lib. I, c. 2. (M. L., 32, 588).

(8) A. Guzzo, *Agostino dal « Contra Academicos » al « De Vera Religione »*. Firenze, Vallecchi, 1925, c. 2; pag. 30 e 38.

il problema del fine dell'uomo, della felicità, della saggezza al centro della speculazione filosofica è squisitamente cristiano, è il principio motore di tutta la filosofia cristiana (1). Anche quando imposta il problema della conoscenza di Dio, come nel libro II *De Libero Arbitrio*, dove ha la forma piú completa su cui avremo da ritornare, il concetto di sapienza come beatitudine (2), vi compie una funzione importantissima, perché intanto gli uomini ricercano e quindi conoscono, in qualche modo, il sommo bene — anche se di fatto lo identificano con beni transitori — in quanto sono congiunti con lo stesso sommo bene, a quella guisa che niente si può veder se non alla luce del sole, anche se noi ci fissiamo sugli oggetti illuminati e non alziamo il nostro sguardo alla sorgente luminosa (3). Onde S. Agostino conclude che una è la beatitudine, come una è la verità e che essa è la misura dell'uomo.

Qui per ora c'importa notare solo quale potente impulso ad approfondire l'interiorità umana costituisca questo interesse etico che si risolve in interesse religioso. Veramente per S. Agostino il problema centrale è il problema dell'uomo e delle sue relazioni con Dio. Anzi si può dire che è l'unico problema filosofico: « Cuius (philosophiae) duplex quaestio: una de anima, altera de Deo... illa nos dignos beata vita, beatos haec facit » (4). « Quid ergo scire vis », domanda la ragione e Agostino compendia la sua preghiera dicendo: « Deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino » (5).

Io potrei concludere queste considerazioni con quello che acutamente ha notato l'Amerio della condizione generale di tutta la tradizione speculativa cristiana: « Radicalmente e originariamente la filosofia è sapienza, principio di conduzione etica della vita, che si attua nel rispetto del teoretico colla definizione del soggetto e, nel rispetto dell'agibile, con la beatitudine, incoativa o consumata dello stesso soggetto » (6).

Ma quello che dà la profonda suggestione che tutti riconoscono alla posizione agostiniana è che essa formula la sua esperienza personale e segue il suo faticoso e travagliato itinerario verso la conquista della verità, verso la saggezza, verso la felicità, verso Dio. È solo rifacendo con lui il suo cammino che si possono apprezzare come si conviene certi suoi accenti che hanno tutto l'ardore del mistico, ma anche la precisione del linguaggio del filosofo: « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras et ego foris,

(1) Cfr. L. LABERTHONNIÈRE, *L'idealismo cristiano e l'idealismo greco*, trad. di P. Gobetti. Firenze, Vallecchi, 1931, c. 3; pag. 43, ss.

(2) « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? ». *De Libero Arbitrio*, lib. II, c. 9, n. 26. (M. L. 32, 1254). Cfr. c. 13, n. 35 (col. 1260).

(3) *Ibid.*, n. 36.

(4) *De Ordine*, lib. II, c. 18, n 47. (M. L. 32, 1017).

(5) *Soliloquia*, lib. I, c. 2. (M. L. 32, 872).

(6) ROMANO AMERIO, *Forme e significato del principio dell'autocoscienza in S. Agostino e Tommaso Campanella*, in « Sant'Agostino »; pubblicazione commemorativa del 15° centenario della sua morte, a cura della Facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano.

et ibi te quaerebam et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent » (1).

2. - L'interiorità come intelligibilità.

Quando si parla dell'interiorità agostiniana, da tutti si ricordano le parole del *De vera religione:* « Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et teipsum. Sed memento cum te trascendis ratiocinantem animam te trascendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur ».

Purtroppo col Guzzo (2) bisogna lamentare che questo passo viene spesso malamente avulso dal contesto. Esso determina il senso fondamentale dell'interiorità agostiniana, ma non la pone nei termini precisi di problema della personalità umana, dell'autocoscienza. Intanto io trovo questo testo vicinissimo a quello delle *Confessioni*, libro VII, c. 10, che giova riportare: « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te: et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra mentem meam, lucem Domini incommutabilem... Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Charitas novit eam ». Questo brano segue il capo 9° dove Agostino ha narrato il suo incontro coi neoplatonici e ciò che sostanzialmente conforme al cristianesimo ha trovato nelle loro dottrine. È nell'anima che S. Agostino attinge in qualche modo l'incommutabile luce divina, luce di pura spiritualità, e cioè la Verità stessa. Ora tutto ciò è platonico e neoplatonico o, se si vuole, plotiniano (3). La verità, il reale è l'intelligibile, e l'intelligibile non è appreso che dall'anima, mentre il sensibile è solo il campo dell'apparenza. Dunque qui interiorità è sinonimo di intelligibilità per opposizione a sensibilità. Solamente l'anima razionale nella sua parte superiore, dice S. Agostino, espressamente riferendosi a Platone, « qui ideas primus appellasse perhibetur », intuisce cioè vede col suo *occhio interiore e intelligibile* le essenze delle cose (4).

Questo processo d'interiorizzazione ritorna dovunque Agostino espone il suo itinerario verso Dio (5), quella che è la sua specifica prova: dai sensi alla *ratio* discorsiva, alla mente che giudica, alla verità che la illumina e la misura. Dovremo ritornarci; intanto riprendiamo il nostro testo: Agostino vuole spiegare l'origine

(1) *Conf.*, lib. X, c. 27.
(2) *Op. cit.*, pag. 140.
(3) Cfr. PLOTINO, *Enneadi*; I, l. VI, c. 8; ediz. Firmin-Didot, pag. 35.
(4) « Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit id est ipsa mente atque ratione quasi quadam facie vel *oculo interiore atque intelligibili* ». *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, n. 1-2. (M. L. 40, 29-30).
(5) Il capo citato delle *Confessioni* si chiude con queste parole: « Faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur ».

dell'idolatria. Essa è errore, non errore dei sensi che non ci dànno che le loro vere impressioni, né delle cose che non mostrano che la s p e c i e che hanno ricevuto secondo il loro particolare grado di bellezza; ma errore che è punizione del peccato di essersi formato coll'amore a queste cose sensibili, errore che consiste nel confondere le opere con l'arte e con l'artefice loro (1). Bisogna dunque trascendere il mondo sensibile se si vuole conoscere la Verità, Dio. Ma l'anima si può giovare perciò dei suoi stessi errori. Immergendosi infatti nei piaceri carnali che cosa vi ha cercato se non una convenienza? Bisogna quindi cercare quello che sommamente conviene. Sopra i sensi sta l'anima spirituale e sopra l'anima sta la Verità. Nella convenienza tra l'anima spirituale e la Verità sta la massima convenienza per l'uomo. Questa verità che trascende la nostra mente ci si dimostra come norma suprema anche in un caso particolarissimo come quello del dubbio. Perché colui che dubita, conosce il suo dubbio come vero, ma nessun vero è tale se non per la Verità che ci illumina quando pronunciamo dei giudizi di valore sulla realtà sensibile in base a dei principi fuori dello spazio e del tempo che si impongono alla nostra mente, che la mente non fa, e che trovati si rinnovano (2).

Nei sensi invece, spiega altrove Agostino, anche se non ci ingannano, non c'è tuttavia la verità e non ci può essere perché della verità è l'essere immutabile, mentre le cose sensibili sono tutte soggette a mutazioni: « Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis ». E non si obietti che vi sono dei corpi incorruttibili come i corpi celesti (« sensibilia eodem modo semper manentia, et quaestionem de sole atque stellis afferat »); il dominio della sensibilità è il dominio del verisimile, perché col senso, come pura fenomenicità, noi non possiamo discernere se siamo nello stato di sonno o di pazzia: in questi stati infatti formiamo delle immagini simili alle vere percezioni dei sensi esterni. « Non est iudicium veritatis constitutum in sensibus ». E la conclusione della questione conferma pienamente il significato della interiorità come intelligibilità:

« Quapropter saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis et ad Deum, id est veritatem; *quae intellectu et interiore mente capitur*, quae semper manet et eiusdem est; quae non habet imaginem falsi a qua discerni non possit, tota alacritate converti » (3).

E anche questo è neoplatonico, almeno fino ad un certo punto: Plotino biasima fortemente coloro che fondano la verità sui dati dei sensi in cui l'anima è come dormiente (4). Ho detto fino ad un certo punto, perché è innegabile

(1) *De vera religione*, c. 36, n. 67. (M. L. 40, 152). « Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant; et cum invenire nequiverint (Deus enim non corporalibus sensibus subiacet, sed ipsi menti supereminet), ipsa opera existiment artem et artificem ».

(2) *Ibid.*, n. 72-73. (Col. 154-5).

(3) *De div.*, quest. LXXXIII, q. 19. (M. L. 40, 13-14).

(4) *Enn. III*, lib. VI, c. 6; ediz. Firmin-Didot, pag. 156-157.

che per S. Agostino i sensi sono nella verità: dal *Contra Academicos* (1) al *De Trinitate* egli ha sostenuto che attraverso i sensi noi veniamo a contatto con tutto il mondo esteriore.

« Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus: per eos quippe didicimus coelum et terram et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit » (2). Il Mancini conclude che la dottrina di Agostino relativa alla certezza dei sensi è abbastanza indecisa: mentre da una parte attribuisce, dall'altra rifiuta qualunque autorità alle percezioni sensibili (3). A me sembra che quello che S. Agostino ha voluto dire è che, pur essendo i sensi nella verità, tuttavia essi non possiedono formalmente la verità, la quale come tale si trova propriamente nei giudizi della mente, preformando cosí una tesi cara a S. Tommaso.

Osservo infatti che Agostino difende la verità dei sensi e non solo come puro constare, come affezione del soggetto senziente, ma come cognizione, come visione (4), quando argomenta contro gli scettici; afferma invece che bisogna trascendere i sensi, quando, ai fini della dimostrazione dell'anima e di Dio, vuole notare il nostro contatto colla verità, l'illuminazione divina, quando cioè vuole dedurre la spiritualità. Donde la lode tributata ai filosofi che, come i neoplatonici, predicavano il culto delle cose spirituali e che se rivivessero « paucis mutatis verbis, christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum platonici fecerunt »; ed il disprezzo invece (« si tamen cum his dignum est disputare »), per coloro che non han voluto sollevarsi dalle cose sensibili (5). Infatti senza sollevarsi dai sensi all'intelligibilità non si può conoscere la vera natura di Dio, che è Verità, non si può quindi essere beati (6).

« Ecce vide, si potes, o anima pergravata corpore quod corrumpitur (*Sap.*, IX, 15) et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes: Deus Veritas est » (7).

Di qui l'importanza e la necessità di una purificazione interiore per approfondire la cognizione di Dio (8), che è anch'essa un motivo platonico e neoplato-

(1) *Contra Academicos*, lib. III, c. 11. (M. L. 32, 947).

(2) *De Trinit.*, lib. XV, c. 12. (M. L. 42, 1075).

(3) GUIDO MANCINI, *La psicologia di S. Agostino*, Napoli, Rondinella, 1938; pag. 140. Cfr. anche J. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris, 1923; pag. 273-77.

(4) Cfr. p. es.: *De Trinit.*, lib. XI, c. 11, n. 2. (M. L. 42, 985); *De Civ. Dei*, lib. XIX, c. 18. (M. L. 41, 646).

(5) *De vera Religione*, c. 4, n. 6-7. (M. L. 34, 126); *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 6-7. (M. L. 41, 231); *Confess.*, lib. VII, c. 20.

(6) *De Trinit.*, lib. VIII, c. 3-4, n. 3-5. (M. L. 42, 948-50).

(7) *Ibid.*, n. 3. (Col. 949).

(8) *Ibid.*, c. 4, n. 6. (Col. 951): « Sed et priusquam videamus conspicere atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundicordibus licet: beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt (MATTH., V, 8): nisi diligatur non poterit cor mundari, quod ad eum videndum sit aptum et idoneum ». Cfr. *Confess.*, lib. VII, c. 17.

nico (1) e che Agostino espressamente attribuisce a Socrate secondo la testimonianza del *Fedone* (2). Di qui ancora il monito agostiniano che l'anima si conosca e quindi si pensi e viva secondo l'ordine che la sua natura comporta, in modo da sottostare a ciò che la deve reggere, e soprastare a ciò ch'essa deve governare (3).

La cognizione sensitiva, è bensí vero, rasenta i limiti dell'interiorità, suppone cioè un certo grado di immaterialità, ma non la vera e propria spiritualità o intelligibilità: le immagini delle cose sono tratte dentro l'anima e ne partecipano la natura, l'anima dà ad esse qualche cosa di sé, ed è quella parte dell'anima che abbiamo comune coi bruti, ma riserva la miglior parte e cioè la *mens*, la *rationalis intelligentia* per giudicare di quelle immagini (4). Il senso dunque fondamentale della interiorità agostiniana è quello di natura soprasensibile, intellettuale.

3. - «Fides quaerens Intellectum».

Un'altra nota caratteristica per determinare il senso generale della interiorità è la sua funzionalità nei riguardi della fede religiosa cristiana di cui è destinata a dare l'intelligenza profonda.

La fede infatti per Agostino è bensí il principio della salvezza, ma a patto che essa diventi saggezza, contemplazione amorosa, fruizione della verità. D'altra parte vano sarebbe lo sforzo dell'uomo verso questa saggezza, se prima non orientasse l'animo suo verso il dono divino mediante la fede. Cerchiamo di chiarire ulteriormente questo rapporto.

È conosciuto il sermone 43º la cui conclusione dice: « Intellige ut credas, crede ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus: intellige ut credas verbum meum; crede ut intelligas verbum Dei » (5). Consona un altro discorso sul Salmo 118º: « Quamvis enim nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit sanatur ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intelligamus non credimus; et alia sunt quae

(1) *Fedone*, 67, 6-c (ediz. B. L.). PLOTINO, *Enn. IV*, lib. VII, c. 10 (Firmin-Didot, pagina 283).

(2) *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. 3. (M. L. 41, 227).

(3) *De Trinit.*, lib. X, c. 5, n. 7. (M. L. 42, 977). « Ut quid ergo ei praeceptum est ut seipsam cognoscat. Credo, ut seipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet ».

(4) *Ibid.* « Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tamquam in regionem *incorporeae naturae* ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae: servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis communes habere sentimus ».

(5) *Sermo XLIII*, 9. (M. L. 38, 258).

nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt quae nisi credamus, non intelligimus » (1).

Agostino pensa dunque un duplice movimento dall'intelletto alla fede e dalla fede all'intelletto; anche qui ci può essere istruttivo il seguire le tappe della sua conversione. A lui diciannovenne, infiammato dalla lettura dell'*Ortensio* per l'amore della sapienza e anelante al possesso della verità beatificante e perciò disgustato dalla lettura della S. Scrittura che gli era sembrata cosa molto puerile e oscura (« incessu humilem... et velatam mysteriis ») e d'altra parte sotto l'influsso dell'educazione materna per cui s'era abituato a pensare che la salvezza non potesse ritrovarsi senza il Cristo, i Manichei, sulla cui bocca sta continuamente come visco e lacciuolo il nome di Cristo e del divino Paracleto, promettono un appagamento pieno della sua brama di verità aperta (2). Agostino si distaccherà progressivamente dalla setta man mano che si convincerà essere state le promesse menzognere (3).

A Roma comincia ad accostarsi nuovamente alla Chiesa Cattolica; a Milano si convince seguendo la predicazione, sobriamente allegorica, di Ambrogio che le aporie della Scrittura e della Dottrina Cattolica ventilate dai Manichei erano insussistenti e che la Chiesa poteva difendere contro di loro le sue posizioni (4). Ma è questa una conquista puramente negativa: « Ita enim Catholica non mihi victa videbatur ut nondum etiam victrix appareret ». Egli vuol trovare degli argomenti certi contro il materialismo manicheo e non ci riesce, benché preferisca alla setta come piú probabili le opinioni dei filosofi, e perciò « Academicorum more dubitans de omnibus », sospende il suo assenso « donec aliquid certi eluceret » (5). Agostino delinea chiaramente la sua posizione, la sua esigenza di evidenza intellettuale quando dice: « Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint » (6).

Il momento precipuo della sua conversione intellettuale è questo: convincersi che non si può esigere l'evidenza intellettuale del contenuto della fede prima di aver creduto.

« Et sanari credendo poteram ut purgatior acies mentis meae dirigeretur aliquo modo in veritatem tuam semper manentem » (7).

Ed è osservando come « essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veri-

(1) *Enarr. in Ps. CXVIII*, sermo 18, n, 3. (M. L. 37, 1552).

(2) Cfr. *Confess.*, lib. V, c. 3-7; *De beata vita*, c. 1, n. 4. (M. L. 31, 961).

(3) Cfr. *Confess.*, lib. III, c. 5-6; *De util. credendi*, c. 1, n. 2. (M. L. 42, 66). « Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum et errore omni liberaturos ». Similmente *De Mor. Eccl. Cath.*, lib. I, c. 2, n. 3. (M. L. 32, 1312). « Nihilque aliud maxime dicunt (Manichaei) nisi rationem prius esse reddendam ».

(4) *Confess.*, lib. V, c. 11 e 14.

(5) *Ibid.*, c. 14 in fine.

(6) Lib. VI, c. 4.

(7) *Ibid.*

tatem » (1), conclude che ci è d'uopo l'autorità delle S. Scritture. Questo rimane per lui un punto acquisito per sempre: si possono moltiplicare le citazioni in cui ripete che senza la fede previa non si arriva all'intelligenza. Nel *De Libero Arbitrio* egli si rifà ad *Isaia*, VII, 9, secondo la versione dei Settanta, per inculcare il suo punto di vista: « Nisi credideritis non intelligetis »; e notiamo che si tratta di intraprendere il processo dell'anima fino a Dio (2). Nel *De Civitate Dei* svolge piú compiutamente il suo pensiero (3): è cosa grande ma rara assai, dice, trascendere colla mente ogni creatura corporea ed incorporea per la considerazione della sua mutabilità ed arrivare cosí all'incommutabile sostanza divina e cosí da Dio stesso apprendere che ogni natura che non è Dio è fatta da Dio. La ragione della difficoltà di questo procedimento è che non si tratta di ascoltare la voce divina come suono che percuote le nostre orecchie, neppure di formarcene il fantasma, ché il fantasma è sempre qualche cosa di spaziale simile ai corpi, ma di percepire la verità stessa che parla alla mente, a ciò che è la parte migliore di noi e per cui noi possiamo dirci veramente fatti a somiglianza di Dio e superiori ai bruti. Ma poiché la mente stessa, dotata naturalmente di ragione e di intelligenza, è resa da vizi reconditi e inveterati inabile non solo a fissarsi in Dio godendolo (beandosene), ma anche a soffrirne la luce incommutabile, e ciò fino a tanto che giorno per giorno risanata e rinnovata diventi capace di tale beatitudine, era necessario che fosse prima potenziata e purificata dalla fede. Di qui la convenienza dell'incarnazione per cui la Verità stessa facendosi uomo è diventata la via che dobbiamo percorrere: « Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus ». È chiaro da ciò che egli considera anzitutto l'uomo nella condizione in cui di fatto si trova (peccato d'origine) e che si preoccupa anzitutto delle verità religiose e, per dir meglio, delle verità che interessano la beatitudine, la sapienza dell'uomo; e che ritiene difficilissimo — benché non impossibile — possedere questo ordine di verità se non si premette la fede (4).

(1) Lib. VI, c. 5.

(2) *De Libero Arbitrio*, lib. II, c. 2. (M. L. 32, 1243), n. 5: « ... sed nos (dice Evodio) id quod credimus nosse et intelligere cupimus », n. 5, « ... nisi enim aliud esset credere et aliud intelligere et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: — Nisi credideritis non intelligetis ». Cfr. *De Vera Relig.*, c. 24, n. 45. (M. L. 34, 141).

(3) *De Civ. Dei*, lib. XI, c. 2 (M. L. 41, 317-8). « *Magnum est et admodum rarum* universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire et illic discere ex ipso quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse... *sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est*, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax; *fide primum fuerat imbuenda atque purganda* ».

(4) Nello stesso senso: *De Ordine*, lib. II, c. 5, n. 16: « Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet: aut rationem aut certe auctoritatem; philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat... ». Nel c. 5 del lib. V delle *Confess.* dimostra in genere che nella vita umana non si può fare a meno dell'autorità.

Abbiamo visto che S. Agostino parla anche di un'intelletto che precede la fede: di che cosa si tratta però? Non propriamente di una filosofia, ma di quel tanto di ragione umana, comune a tutti e necessaria per stabilire l'autorità di colui a cui si deve credere. Nella lettera a Consensio dice che la fede presuppone che noi abbiamo delle anime razionali (1). Nel luogo citato delle *Confessioni* l'argomento per provare la divinità della S. Scrittura è fatto in base alla Provvidenza divina (2). In genere afferma nel *De Vera Religione:* « Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum considerat cui sit credendum » (3). Ne segue che Sant'Agostino non si può accusare di alcuna forma di fideismo.

Ma conquistata la fede, non vuol dire aver appagata l'anima di Agostino: bisogna interiorizzare la propria fede, bisogna rendersi atto a intendere la voce di Dio che parla dentro l'anima: « Intus enim erat, ego autem foris » (4). Egli si sente internamente spinto da Dio a questa ricerca nell'intimo della propria anima: « Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, *donec mihi per interiorem aspectum certus esses* » (5). Non solo la fede, ma, supposta questa, l'intima comunicazione colla verità che ci dà la certezza. Ed è la dichiarazione che fa nel *Contra Academicos:* « Ita enim iam sum affectus ut quid sit verum, non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem » (6). Egli compendia il suo pensiero sui rapporti tra fede e intelligenza nelle parole del *De Trinitate:* « Fides quaerit, intellectus invenit » (7).

Ciò non vuol dire che il suo procedimento sia teologico (in senso stretto): muove dalla fede sí, ma in quanto quello che crede colla fede vuol afferrare anche colla mente con evidenza razionale. La fede rischiara il cammino, segna la mèta da raggiungere, toglie gli ostacoli che si frappongono, soprattutto l'orgoglio intellettuale; la fede per S. Agostino non è infatti puro assenso dato per autorità d'altri, è orientamento del pensiero, del cuore, orientamento dell'uomo verso la beatitudine, verso l'oggetto cioè in cui sta in concreto la vera beatitudine, non quelle che alcuni filosofi si finsero (8). Il suo procedimento è filosofico an-

(1) *Ep. CXX*, 1, 3, « Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus... Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi non possunt, fides praecedat rationem, procul dubio *quantulacumque ratio* quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem ».

(2) *Loc. cit.* « Sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius. Semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere: etiamsi ignorabam vel quid sentiendum esset de tua substantia, vel quae via duceret aut reduceret ad te ». Qui credere non equivale a fede propriamente detta, ma a conoscenza confusa e che non saprebbe dare ragione di sé. Cfr. *Retract.*, lib. I, c. 14, n. 3. (M. L. 32; 607).

(3) *Loc. cit.* Nel capo seguente (M. L. 34, 142) si accenna all'argomento della diffusione per provare la divinità della Chiesa, e a quello dei miracoli. Cfr. PORTALIÉ, art. *Augustin* in « D. Th. C. », T. I., col. 2339-40.

(4) *Confess.*, lib. VII, c. 7.

(5) *Ibid.*

(6) *Contra Academicos*, lib. III, c. 20, n. 43. (M. L. 31, 957).

(7) *De Trinit.*, lib. V, c. 2, n. 2. (M. L. 42, 1058).

(8) « Nunc vero fecerunt quidem sibi philosophi, sicut eorum cuique placuit, vitas beatas

E si capisce. Però Agostino fin [illegible] sua filosofia spiritualista che egli cercherà di armonizzare [illegible] che ne risulti una sintesi veramente cristiana (3).

Determinato così il senso generale dell'interiorità agostiniana, possiamo cercare di fissarne i termini.

4. - Il dubbio accademico.

Non si potrebbe certamente affermare che Agostino giovane professore sia stato completamente irretito dal dubbio: il racconto delle *Confessioni* dimostra che egli è stato sempre in possesso di alcune certezze fondamentali e che quindi questo suo atteggiamento non voleva essere permanente (4). Ma d'altra parte è innegabile che egli abbia vivamente sentito il morso del dubbio e degli argomenti dello scetticismo ed abbia perciò sentito anche il bisogno di liberarsene completamente e riflessamente. Egli l'ha fatto nella sua prima opera filosofica ed ha poi sempre ritenuto definitivo lo smantellamento di questa posizione.

Il *Contra Academicos* non è una pura esercitazione accademica, anche se Agostino personalmente mentre lo andava svolgendo era già in possesso tranquillo della sua via. « De vita nostra, de moribus, de animo res agitur » (5).

suas, ut quasi propria virtute possent, quod communi mortalium conditione non poterant ». *De Trinit.*, lib. XIII, c. 7, n. 10. (M. L. 42, 1021). Nel libro XV, c. 24 (col. 1091) dice della fede « cordium mundatrice ».

(1) *De Trinit.*, lib. XV, c. 28, n. 51 (col. 1098): « Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te et desideravi intellectu videre quod credidi et multum disputavi et laboravi... tu da quaerendi vires qui invenire te fecisti et magis magisque inveniendi te spem fecisti ».

(2) *Confess.*, lib. VII, c. 9 ss.

(3) Cfr. *Contra Academicos* in fine: « Apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnat reperturum esse confido ».

(4) Due volte nel lib. V s'incontrano sue dichiarazioni in proposito: nel c. 10 già convinto della fallacia della dottrina manichea si domanda se per caso non abbiano ragione gli Accademici quando dicono che si deve dubitare di tutto ed affermano che il vero non può essere posseduto dall'uomo (almeno, aggiunge, secondo quello che comunemente si pensa sul fatto loro e io stesso allora credeva). Un'altra volta nel c. 14 in cui il suo dubbio universale, a guisa di quello che viene attribuito agli Accademici, si accorda con la risoluzione di restare nella Chiesa.

(5) *Contra Acad.*, lib. II, c. 9, n. 22-23. (M. L. 32, 929-30). Cfr. lib. III, c. 20, n. 43 (col. 957): « Quo me negotio (investigandae sapientiae) quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant satis, ut arbitror, contra eas tota disputatione munitus sum ». Anche *De*

Una morale probabilista [illegible]
resto il concetto di probabilità e verosimiglianza [illegible]
di verità. Si potrà dire che il fratello di Licenzio rassomiglia a sua [illegible]
non si conosce già questi? (2).

L'argomentazione positiva prova che non solo la verità si può trovare, ma che di fatto ci sono alcune verità che nessuno ignora e delle certezze che tutti possiedono. Qui ci dobbiamo fermare un po' di piú. Due cose affermano i neoaccademici: « Nihil posse percipi » e « Nulli rei debere assentiri ». Esaminiamo separatamente queste affermazioni. Anche restringendo, dice S. Agostino, la definizione della verità data da Zenone — come ciò che non può apparir falso — al campo della filosofia, noi possiamo evidentemente percepire molte verità non ostante anzi a dispetto delle dispute filosofiche. Cosí è certo che il mondo o è uno o è molteplice; o è retto dal caso o da una intelligenza; o è incominciato nel tempo oppure è *ab aeterno*, ecc. (3). Qui dunque egli ribatte Carneade mostrandogli, dirò con l'Amerio, « l'attualità della certezza di alcuni contenuti intellettivi » (4) e cioè a dire la presenzialità nel dominio della coscienza e perciò dell'evidenza, della certezza, della verità, di queste disgiunzioni che sono fondate sul principio di contraddizione (5).

Ma l'analisi degli argomenti dei neoaccademici lo porta piú in là. Il loro argomento classico è quello tratto dagli inganni dei sensi. È qui appunto che affiora l'autocoscienza agostiniana. Voi, dice, potete affermare che quello che io percepisco coi miei sensi sia diverso dalla realtà, da quello che è, ma non potete certamente negare — e non l'avete neppure tentato — che qualche cosa

Trin., lib. XV, c. 12, n. 21 (M. L. 42, 1074-5); *Enchir.*, c. 20, n. 7 (40, 242); *Retract.*, lib. I, c. 1, n. 1 (32, 585): « Scripsi ut argumenta eorum ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem. Quod miserante atque adiuvante Domino factum est ».

(1) Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin.* Paris, Beauchesne, 1921.

(2) *Contra Acad.*, lib. II, c. 8, n. 20. (M. L. 32, 928).

(3) *Ivi*, lib. III, c. 10, n. 22-23 (col. 945-46).

(4) *Ivi*, pag. 80.

(5) Affine è ciò che S. Agostino aggiunge al capo XIII sulla certezza che abbiamo dalla dialettica cioè dalla logica, i cui principi e le cui regole sono ritenute evidenti da tutti i sapienti, che non le possono ignorare.

mi appare cosí (1). Ebbene, conclude, è proprio questo mondo della mia esperienza che è per me il mondo e se voi lo negate, fate questioni di parole. La mia esperienza, il constare nella sua dualità che si risolve nell'unità dell'atto, a prescindere dalla realtà del suo contenuto oggettivo è necessariamente il punto di partenza — ed è merito di S. Agostino l'averlo cosí decisamente affermato — nella risoluzione del problema della certezza. Ma ecco, dice il Guzzo (2), che S. Agostino sembra ritirarsi da questa sua posizione avanzatissima per adagiarsi in posizioni piú prudenti poggiate su dei «distinguo». E difatti si ha questa impressione. Di fronte all'istanza scettica che quello che ci appare nella veglia, mi può apparire anche nel sonno o nella pazzia e che quindi è solo verosimile, S. Agostino, mentre ribadisce la certezza fenomenologica, ricorrendo agli Epicurei che dicevano che il senso non può riferirmi le sue affezioni se non nel modo in cui le percepisce e che sarebbe per es., falso se mi facesse vedere il bastone nell'acqua intero — la falsità sta appunto nell'affermare qualche cosa al di là della mia affezione soggettiva per es., che quello che è amaro per me lo è anche per la capra — e che bisogna distinguere tra il senso dell'uomo e quello del dormiente e del pazzo; ricorre poi come ad argomento per [illegible] alle verità intellettuali. Gli argomenti degli scettici [illegible] per gli Epicurei e per gli Stoici non però contro [illegible] nici per cui la scienza non si ha dai [illegible] pronuncia ancora a questo [illegible] sazione: «Et forte [illegible]

(1)

5. - Il senso della corporeità.

visione; la cosa che si vede, che preesiste alla visione (1); la visione stessa che consiste nel senso (l'organo) informato dall'oggetto. Anche l'organo del senso deve preesistere alla visione — un cieco non può vedere — ma la visione sta nell'unione del senso col sensibile; infine perché ci sia la visione ci vuole l'attenzione dell'animo. Tutte e tre cose sono necessarie perché ci sia la sensazione, nonostante siano di diversa natura: il corpo infatti è estraneo all'anima, il senso è corpo ed anima insieme, l'attenzione è invece solo nell'anima (2).

Ma quello che dice nel *De Trinitate* dev'essere completato con quanto ha nel *De Genesi ad litteram*, che è contemporaneo al *De Trinitate*. Anche qui la sensazione è attribuita all'anima che si serve come strumento del corpo (3). Ma S. Agostino vi distingue una triplice visione (4). La visione corporea: questa *fit per corpus* e nei sensi del corpo; la visione spirituale: essa è nell'anima che si rappresenta (*cogitat*) le immagini simili ai corpi presenti o lontani; e finalmente la visione intellettuale (egli vorrebbe dire mentale se non aborrisse dal neologismo) per cui si pensano, non in immagini simili, ma in se stesse delle realtà immediatamente presenti all'anima, come la *dilectio, per contuitum mentis* (nella conoscenza che l'anima ha di se stessa). Ora qui si tratta di definire in che cosa propriamente consistano la visione corporale e quella spirituale, che è subordinata alla prima, perché appena si vede qualche cosa cogli occhi, subito se ne forma l'immagine nello spirito, benché non ce n'accorgiamo, se non quando, staccati gli occhi dall'oggetto, rimane tuttavia l'immagine (5). Nello stato normale noi distinguiamo ben questa duplice visione, in modo da saper che quello che percepiamo colla prima sono i veri corpi e ciò che colla seconda sono le loro immagini. Però spesso per varie cause noi prendiamo le immagini dei corpi per i corpi stessi (6); d'altra parte anche i sensi possono trarci in inganno facendoci apprendere delle cose simili a quelle che noi giudichiamo essere; solo la visione intellettuale non sbaglia mai (7).

(1) S. Agostino è ben lontano da ogni soggettivismo: « Liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat notitiam sui. Ab utroque enim cognitio paritur: a cognoscente et a cognito ». *De Trinit.*, lib. IX, cap. 12, n. 18. (M. L. 42, 970).

(2) *Loc. cit.*, n. 2: « Ipsaque visio quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet » ... « Et quamvis non sentiat corpus exanime, anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensus vocatur ». N. 3. « Ex visibile et vidente gignitur visio »; n. 5: « fit enim (visio) in sensu qui neque sine corpore est, neque sine anima ».

(3) C. 24, n. 51 (M. L. 34, 475): « Neque enim corpus sentit, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat, sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatus a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu ». Cfr. anche lib. III, c. 5 (col. 282): « Quoniam sentire non est corporis sed animae per corpus ». *De Civ. Dei*, lib. XIV, c. 15, n. 2 (M. L. 41, 424); lib. XXI, c. 3, n. 2. (col. 711); *Retract.*, lib. I, c. 1, n. 2. (M. L. 32, 586).

(4) C. 4, n. 15 (M. L. 39, 158); c. 5, n. 16, (col. 459).

(5) C. 11, n. 22 (col. 462).

(6) C. 12, n. 25-6 (col. 463-4).

(7) C. 14, n. 29 (col. 465); c. 25, n. 52 (col. 475).

La visione spirituale è in connessione colla memoria per cui mentre la sensazione si stende nel tempo e nello spazio, essa si attua nello spirito, « ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili », e ritenendo insieme i momenti separati (per es. nell'audizione il suono delle sillabe di una parola) ci dà la similitudine della cosa che ci guiderà nell'azione (1).

Si tratta di due attività diverse dell'anima: l'una (visione spirituale o immaginativa) non richiede alcun strumento corporeo, l'altra (visione corporea o sensazione esterna), è essenzialmente coscienza di una passione del corpo, dell'organo del senso, che è strumento dell'anima, ma necessariamente strumento congiunto (non dobbiamo ricercare qui come) e quindi includente il senso della corporeità del soggetto senziente (2).

Altra funzione è *il sensus interior*, di cui si parla nel *De libero arbitrio* (3), che S. Agostino concepisce come l'unità della coscienza sensitiva. I singoli sensi sono coscienza di una determinata percezione per es., del colore e del suono ed essi quindi giudicano dei corpi secondo la loro specifica formalità; ma i singoli sensi non possono giudicare né delle formalità proprie agli altri sensi, né, meno ancora, sull'atto stesso del sentire per es., se il senso sia integro e se funzioni come deve (se l'occhio sia aperto e l'orecchio intento); invece il senso interiore che non risiede nell'organo esterno, ma entro nell'anima, percepisce le diverse sensazioni come atti del medesimo soggetto, sa o meglio sente che non può vedere se non aprendo l'occhio e girandolo da quella parte. Se non ci fosse que-

(1) C. 16, n. 33 (col. 467). La teoria della memoria è sviluppata nel *De Musica*, lib. VI, c. 8 e ss.

(2) « Corpus vero animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natura nostra ipsa teste cognoscimus ». *De Civ. Dei*, lib. X, c. 29, n. 2. (M. L. 41, 308). Sono conosciute del resto le indecisioni di S. Agostino a riguardo del problema dell'unione dell'anima col corpo, tra la concezione platonica e l'esigenza strettamente unitaria del dogma cristiano. Che se egli ha aderito fermamente a questa esigenza, non ha però in questo punto elaborato una sua sintesi. Cfr. HIERONIMUS A PARISIIS O. M. C., *De unione animae cum corpore in doctrina D. A.* « Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae ». Torino, Marietti 1931, pag. 271 ss.

(3) Lib. II, c. 3-5 (M. L. 32, 1244-7); c. 3, n. 8: « E. Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum ad quem ab istis notissimis quinque cuncta referantur. Namque aliud quo videt bestia, aliud quo ea quae videnda sentit, vel vitat vel appetit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima... »; n. 9: « A. Agnosco istud quidquid est et eum interiorem sensum appellare non dubito... »; c. 4, n. 10: « A. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, *nisi se sentire sentiret*, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit... sed utrum et seipsam haec vita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans, invenit omnem rem viventem fugere mortem; quae cum sit vitae contraria, necesse est ut vita etiam seipsam sentiat, quae contrarium suum fugit... Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero, et illa omnia et eamdem ipsam notam fieri et scientia contineri ». Cfr. c. 5, n. 12 in fine (col. 1247).

sto centro di unificazione l'animale — si tratta invero di qualche cosa che è comune alle bestie — non sarebbe in grado di provvedere alla sua vita. Da quest'ultimo accenno appare come il senso interno, cosí intenso, sia in connessione colla memoria e colla immaginativa e costituisca quindi il criterio per giustificare il valore rappresentativo della realtà esteriore nella conoscenza sensibile. Ma che per questo senso interno si abbia la coscienza di vivere, Agostino non osa affermarlo categoricamente ma qualche coscienza del genere ci deve essere, perché se la vita non percepisse se stessa come tale, non potrebbe fuggire il proprio contrario che è la morte. Checché sia di questa questione, è certo che la *ratio* percepisce distintamente tutte queste cose e sé medesima ed è questa conoscenza che fa scienza. Il senso interiore per es., non potrebbe *sapere* che i colori non si possono percepire coll'udito, né i suoni colla vista.

A conclusione di questo breve studio su la sensazione si deve dunque ribadire che l'autocoscienza agostiniana si definisce propriamente in termini intellettuali ed ogni altra forma di coscienza è orientata gerarchicamente verso questa forma superiore. L'uomo nella sua natura specifica sta in questa coordinazione e subordinazione di valori diversi d'interiorità: l'uomo non è interiorità ossia spiritualità pura.

6. - Il « cogito ».

Esso, lo ha rilevato giustamente il Boyer, è un caso di intuizione intellettuale (1). E credo che la disamina dei testi che faremo varrà a dimostrarlo. Tralasciando il breve accenno che c'è nel *Contra Academicos* (2), cominciamo col testo dei *Soliloquia*. Del secondo libro in cui si trova, S. Agostino dice nelle *Retract.* (3): « In secundo autem de immortalitate animae diu res agitur et non peragitur ». Bisogna tener presente dunque che si tratta dell'immortalità dell'anima e che la prova sarà dedotta dall'immortalità della verità, cui si accennava già alla fine del primo libro (4). Perciò egli rivolge al principio la sua preghiera a Dio: « Deus semper idem, noverim me, noverim Te! ». E subito comincia il dialogo colla ragione: « *R.* Tu qui vis te nosse, scis esse te? — *A.* Scio. — *R.* Unde scis? — *A.* Nescio. — *R.* Simplicem te sentis, anne multiplicem? — *A.* Nescio. — *R.* Moveri te scis? — *A.* Nescio. — *R.* Cogitare te scis? — *A.* Scio. — *R.* Ergo verum est cogitare te. — *A.* Verum » (5).

(1) *Op. cit.*, pag. 32 ss.

(2) Lib. III, c. 9, n. 19 (M. L. 32, 943): « Dicendum potius erat non posse in hominem cadere sapientiam quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat ».

(3) Lib. I, c. 4, n. 1 (col. 589). Cfr. MARTIN, *op. cit.*, 1-3.

(4) Per una chiara esposizione del contenuto del libro si veda il GUZZO, *op. cit.*, pag. 78 xs.

(5) Lib. II, n. 1 (col. 885).

Ciò che qui risalta subito è che la certezza del proprio essere non è mediata da quella del pensiero, non è colta nell'atto del pensiero: si tratta di due certezze immediate e della prima Agostino non sa rendere ragione. « Unde scis? Nescio ». Si ricerca la beatitudine: essa consiste nella contemplazione del vero, ma per *scire* bisogna vivere, e per vivere bisogna essere: amando quindi di *intelligere* si ama di vivere e si ama di essere. Ma l'amore suppone la conoscenza; come dunque l'amore della scienza implica quello del vivere e dell'essere cosí la scienza del proprio pensiero implica quello del vivere e dell'essere. In S. Agostino però non si trova quest'ultimo passaggio, ma solo la conclusione: « Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis ». Del resto la mediazione dell'essere nel pensiero non dev'essere una deduzione sillogistica, ma una conoscenza di carattere intuitivo. Dunque Agostino vuol solo aprirsi la strada per la dimostrazione della immortalità dell'anima: se la verità e quindi la scienza suppone il vivere, l'essere, quando si sia provato che la verità è eterna, sarà anche provato che l'anima, in cui essa risiede, non può perire ma deve sempre vivere, essere.

Analogamente si deve dire del testo del *Beata Vita* anteriore di qualche mese, o meno, al libro secondo dei *Soliloquia* (1). Si tratta di una breve questione suscitata da Navigio, il quale contro il parere concorde degli altri commensali, aveva affermato di ignorare se l'uomo consti di anima e di corpo, ma intendeva dire se consti solamente di anima e di corpo. Alla domanda di Agostino risponde però di sapere di vivere e di sapere di avere un corpo che vive. Anche qui, si può notare col Gilson (2), oggetto di certezza immediata non è l'essere, ma il vivere e perfino l'avere un corpo, ciò che Cartesio non avrebbe certamente ammesso. La questione del resto è accidentalissima perché Agostino vuol solo dimostrare che come c'è un cibo per il corpo, cosí ci vuole un cibo anche per l'anima.

Nel *De libero arbitrio* si tratta invece di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio e perciò bisogna ricercare « quid sit in homine praestantissimum » (3). Il testo che ci interessa serve come d'introduzione alla questione. Per incominciare, dice Agostino ad Evodio, da cose su cui non si può affacciare il dubbio, dimmi se tu sei, e, soggiunge subito, non aver timore d'ingannarti rispondendomi, perché anche se ti ingannassi saresti, non potresti infatti ingannarti se non fossi. Evodio acconsente. L'essere è mediato nell'atto del dubbio, il quale è certamente pensiero, ma non si può dire, mi pare, che qui Agostino assurga ad un

(1) « Scisne, inquam, saltem vivere? Scio, inquit. Scis ergo habere te vitam, siquidem vivere nemo nisi vita potest. Et hoc, inquit, scio. Scis etiam corpus te habere? Assentiebatur. Ergo iam scis te constare ex corpore et vita ».

(2) *Introduction à l'étude de St Augustin*, Paris, Vrin, 1929; pag. 49, nota 2.

(3) Lib. II, c. 3, n. 7 (M. L. 32, 1243-4). « Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? — *E.* Perge potius ad coetera. — *A.* Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset nisi viveres, id quoque manifestum est vivere te: intelligisne ista duo esse verissima? — *E.* Prorsus intelligo. — *A.* Ergo etiam hoc tertium manifestum est intelligere te. — *E.* Manifestum ».

principio generale dell'immanenza dell'essere nel pensiero. Ripiglia difatti: tu non potresti conoscere di essere, se non vivessi. Dunque tu vivi. Comprendi queste due cose? Non solamente la certezza dell'essere, ma anche quella di vivere è mediata nell'atto del conoscere. Avendo risposto Evodio: *intelligo*, dunque, conclude Agostino, una terza cosa è manifesta: il tuo *intelligere*, il tuo pensare. Il pensiero cioè è manifesto a se stesso, come atto del soggetto pensante. Agostino non pensa a stabilire una condizione trascendentale del conoscere; ma solo fondarsi, allo scopo della sua dimostrazione su dei contenuti intellettivi manifesti, mediati (essere o vivere) e immediati (*intelligere*). Egli vuol solo certificare la base della sua ascensione a Dio; di queste tre cose certe, vivere ha una comprensione maggiore del semplice essere che include, e similmente l'*intelligere* include il vivere. Ciò egli svolgerà ampiamente per concludere che ciò che c'è nell'uomo *praestantissimum* è la *ratio*. Se c'è dunque qualche cosa sopra la *ratio* è Dio. Ora ciò che sovrasta all'intelletto è appunto la verità che ci illumina: la verità è Dio!

Infine nel testo del *De vera Religione* (1), da noi già esaminato, è molto piú evidente quello che si è detto sopra, che cioè nell'atto del dubbio, nell'atto del pensiero e piú in generale nell'immediata percezione di ogni nostra operazione vitale, si hanno dei casi o esempi evidenti della nostra partecipazione alla verità; in una interiorità che è superamento e purificazione dal sensibile.

I testi che ci restano da esaminare e che ci dànno il pensiero maturo di S. Agostino, sono certamente piú profondi, ma la sua posizione resta fondamentalmente la medesima.

Cominciamo con due passi del *De Trinitate:* nel libro X (2) Agostino vuol spiegare come mai l'anima, data quella conoscenza essenziale che ha di sé (ne parleremo nel paragrafo seguente), possa errare sulla sua natura. La risposta sta nella distinzione tra sapere (*scire*) e credere (*putare*): l'anima sa di essere e di vivere, crede invece per es., di essere aria. E la differenza sta in ciò, che sapendo d'*intelligere* sa anche necessariamente di vivere e di essere. Ma non solo nell'atto dell'*intelligere*, ma anche in quello del *velle* e del *meminisse* sono impliciti vivere ed essere. Che cosa viene a turbare questa scienza certa con delle opi-

(1) *De vera Relig.*, c. 39, n. 73. (M. L. 34, 154-5): « Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum: non illic tibi non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum... Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo: omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare qui potuit undecumque dubitare. Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate. Numquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinatio intereat, aut apud carnales inferos veterascat? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent et cum inveniuntur nos innovant ».

(2) C. 10. (M. L. 42, 980-2).

nioni false sulla natura della mente? Ecco una conoscenza che l'anima non ha da sé e in sé, ma attinge dai sensi e conserva nell'immaginazione: si tolgano questi fantasmi, « quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est ».

In questo quadro sono da pensare e da intendere queste parole: « Vivere te tamen e meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat, unde dubitat meminit: si dubitat, dubitare se intelligit: si dubitat, certum esse vult; si dubitat, cogitat: si dubitat, scit se nescire: si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset ». È chiaro che Agostino non vuol altro che rilevare tutte le certezze immediate che sono postulate dall'atto del dubbio, e indipendenti da ogni altra cosa fuori del soggetto dubitante.

Similmente nel libro XV (1) come argomento perentorio contro gli scettici pone questa intima conoscenza dell'io implicita negli atti di *falli, dormire, somniare, furere:* tutti questi atti suppongono che io viva. Insomma bisogna distinguere i due generi di conoscenza, quella che l'animo ha attraverso i sensi e quella che ha *per seipsum:* « Multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum verarum, quale illud est quod dixi: scio me vivere, nequaquam in dubium vocare potuerunt ». E benché, come abbiamo visto, Agostino protesti che queste conoscenze tratte dai sensi sono vere, tuttavia esse sono sempre da riferirsi ed essere giudicate dalle conoscenze che l'animo ha *per seipsum.*

Ma da questo passo si può anche vedere il momento di questo genere di conoscenze nella gnoseologia agostiniana. « Sed si talia pertinent ad humanam scientiam, perpauca sunt »; tanto meno egli pensa, come pretese per un momento Cartesio, di poterne dedurre tutta la filosofia. Sí, queste conoscenze possono essere moltiplicate all'infinito: « Nisi quia in unoquoque genere ita multiplicantur, ut non solum pauca non sint, verum etiam reperiantur per infinitum numerum tendere. Qui enim dicit: scio me vivere, unum aliquid scire se dicit; proinde si dicat: scio me scire me vivere, duo iam sunt; hoc vero quod scit haec duo, tertium scire est; sic potest addere et quartum, et quintum, et innumerabilia, si sufficiat ». Ma queste certezze puramente formali, se possono essere efficaci contro gli scettici che negano che si possa conoscere certamente pur una sola verità, non accrescono per nulla la mia scienza. Si tratta di un aspetto polemico del *cogito.*

Nel *Civitate Dei* (2), Agostino vuol mostrare l'immagine (piú ovvia per lui), della SS. Trinità nell'animo umano: *esse, nosse, diligere.* E poiché si tratta di conoscenza che trascende i sensi e l'immaginativa, « Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: quid si, falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum si fallor ». L'ingannarmi

(1) C. 12. (M. L. 42, 1073-5).
(2) Lib. XI, c. 26. (M. L. 41, 339-40).

suppone che io sia; il mio essere è presupposto dall'errore, quindi affermando di essere non posso errare; la conoscenza che io ho del mio essere è certamente vera, perché se io non fossi non potrei sbagliarmi. La conoscenza dell'essere qui appare piuttosto come una conoscenza immediata e l'errore è chiamato in causa per confermare contro lo scettico impenitente l'antinomia implicita nella sua posizione. Ed allo stesso modo che io so di essere, io so di sapere di essere e so di amare: non importa che gli oggetti che io amo siano falsi: è sempre vero che io amo. Tutte alla stessa stregua certezze immediate che l'animo esprime da sé.

L'ultima espressione del *cogito* agostiniano la ritroviamo nell'*Enchiridion ad Laurentium* del 421. Ritornando incidentalmente a considerare la posizione degli Accademici, contro di cui ha polemizzato all'inizio della sua conversione, si domanda se sia il caso di prendere in considerazione gente che dice di ignorare quello che non si può ignorare: « nescire se dicunt, quod nescire non possunt ». Non si può infatti non sapere di vivere, perché chi non vive non può non sapere, come non può sapere: la negazione del nostro essere umano equivale — con perfetta convertibilità — alla negazione del pensiero (1). È forse la forma piú sintetica e profonda del *cogito* agostiniano nel mettere in luce che fa l'implicazione di pensare ed essere, purché il vivere, s'intenda, come abbiam fatto, di vita specificamente umana.

Volendo ora raccogliere in sintesi gli elementi sparsi, dobbiamo concludere che il *cogito* agostiniano, caso d'intuizione intellettuale, non pone in forma rigorosamente critica l'immanenza dell'essere nel pensiero, ma nello spirito stesso, come fenomenologia, S. Agostino vuol mostrare la nostra partecipazione alla verità. Bisogna tener presente la particolare interpretazione che della dottrina degli Accademici dà alla fine del III libro scritto contro di loro (2): essi vollero solamente negare contro gli Stoici che ci potesse essere la verità nella conoscenza sensibile, riservandosi a tempi migliori la divulgazione della loro dottrina segreta sulla verità intelligibile. Orbene nella polemica contro gli Accademici Agostino volle appunto fare appello alle verità immediatamente perspicue all'anima, che questa esprime, per cosí dire, da se stessa e che dimostrano la sua unione o partecipazione alla Verità stessa.

Ma oltre a questa partecipazione della mente alla verità intelligibile affermata inconfutabilmente nella conoscenza di sé come essere, vivere, *intelligere* e che costituisce, come ha detto l'Amerio, l'aspetto criteriologico dell'autocoscienza agostiniana, l'Ipponense ha rilevato assai piú profondamente il lato ontologico e metafisico di questo principio.

(*Continua*). Sac. Prof. VINCENZO MIANO, S. S.

(1) C. 20, n. 7. (M. L. 40, 242): « ... neque enim quisquam sinitur nescire se vivere quandoquidem si non vivit non potest aliquid vel nescire, quoniam non solum scire, verum etiam nescire viventis est ».

(2) *Contra Academicos*, Liber III, c. 17. (M. L. 32, 954).

RECENSIONI

P. BERTRANDUS KURTSCHEID, O. F. M., *De Methodologia Historico-Iuridica*. Romae, Officium Libri Catholici, 1941.

« De Metodologia Historico-Iuridica, breves adnotationes ad usum scholarium » vocatur libellus, qui, ex praelectionibus natus, incipientibus in labore scientifico praesertim in exaranda dissertatione, ad lauream obtinendam praescripta, pila viae index esse vult.

Cl. auctor, post brevem introductionem, quae versatur circa notionem, finem, momentum methodologiae eiusque brevissimum conspectum historicum, in prima parte agit de methodologia in genere i. e. de *formatione* scientifica: de iis, quae requiruntur in subiecto; de schola formationis methodicae; de adiumentis scientifici laboris. In parte secunda tractat methodologiam specialem i. e. *inquisitionem* scientificam, cuius genesim percurrit ab electione thematis usque ad laboris peracti typis impressionem (Ratione collectionis materiae principales fontes iuris primarios necnon subsidia inveniendi bibliographiam iuridicam indigitat. Modum procedendi in hac collectione docet, regulas fundamentales circa examen authenticitatis et integritatis, credibilitatis ac valoris fontium, eorumque interpetationem exponit. Demonstrat normas de selectione materiae eiusque ordine, de dissertationis dispositione, de materiae synthesi seu compositione ac de dissertationis conclusione ac praefatione, denique de modo citandi fontes ac bibliographiam necnon conficiendi varios indices).

Libellus, magna experientia conscriptus, fini, in quem est compilatus, optime respondit. Et non solum « aliquam », uti modeste auctor, sed maximam utilitatem affert. Etenim incipientes saepe magna mole directionis theoreticae obruti animum perdent ac ad praxim, hac theoria intentam, minime perveniunt. Libellus autem cl. Kurtscheid, substantiam theoriae laboris scientifici breviter ac concinne pro incipientibus congerens, clara hac institutione et iuvamen optimum dissertationis doctoralis et fundamentum ulterioris perfectionis in laboris scientifici theoria praebet; idque non solum iuri can. studentibus sed omnibus quibuscumque labori scientifico primis conatibus operam navantibus; summum nempe habet valorem institutionalem generalem etiam in iis omnibus, quae non stricte ac exclusive ad scientiam iuris canonici spectant. Ratione ergo brevitatis ac claritatis ab omnibus tironibus prae omnibus forsan tractatibus, qui de theoria laboris scientifici agunt, perutiliter consulitur.

Si ad huiusmodi perfectionem aliquid minimi addere possibile sit, hoc in ampliore explicatione tituli desiderandum videtur; item ad finem intentum magis adhuc consequendum conferret amplior aliquatenus elenchus subsidiorum bibliographicorum, singulas materias iuridicas quod spectat, vel saltem generalium. Dictionarium iuridicum, ab anno 1924 sub directione Villien editum et a Magnin et deinde Amanieu continuatum, ab anno 1934 sub novo nomine: R. Naz editur ac continuatur (p. 68).

Opusculum, sub veste typographica nitida praesentatum, omnibus valde commendandum, sed eius valor magis meliusque ac verbis usu ipso ex parte studentium comprobabitur.

D. ALPHONSUS STICKLER.

CARMINATI, *Il problema missionario*. Manuale di Missionologia. Parte I, *Principi e aspetti dottrinali*, Roma, 1940.

Non vi sono piú dubbi circa l'esistenza della scienza delle Missioni, benché vi siano ancora delle incertezze circa la delimitazione del suo campo. Gli studiosi concordano nel ritenere che la Missionologia ha dei presupposti teologici e giuridici che ne costituiscono la base. Ha pure il cómpito di rievocare le gesta dei missionari, e le vicende della conquista; di fissare inoltre i termini della situazione missionaria attuale.